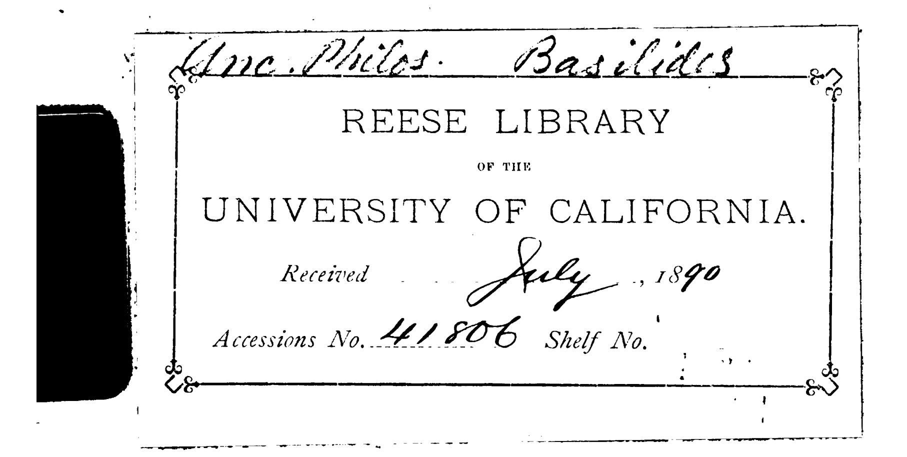


Das Basilidianische System

mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus

dargestellt

von

Gerhard Uhlhorn,

Lic. theol., Hülfsprediger an der Königl. Hof- und Schlosskirche zu Hannover.



Göttingen,

Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.

1855.

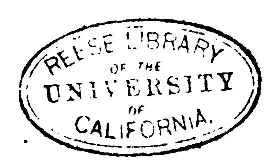
Mit der Veröffentlichung der nachfolgenden Abhandlung über das Basilidianische System erfülle ich zunächst theilweise das in meiner Schrift über die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus gegebene Versprechen, über einzelne dort berührte Punkte, deren weitere Ausführung der Raum nicht zuliess, besondere Untersuchungen mitzutheilen. Eine zweite über Simon Magus und die Simonianer soll, hoffe ich, demnächst folgen. Uebrigens steht die Abhandlung mit jener Schrift und den dort besprochenen Fragen in keiner weiteren Verbindung, wesshalb ich wohl um so eher eine freundliche Aufnahme und unparteiische Würdigung hoffen darf.

Ausser diesem Wunsche habe ich nur noch die Bemerkung hinzuzufügen, dass mir der Anfang einer Abhandlung über denselben Gegenstand von Gundert in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche leider zu spät zukam, als dass ich ihn noch hätte berücksichtigen können. Auch in Bunsen's sehr umfassendem

Werke: „Christianity and mankind their beginnings and prospects (in seven Volumes. London 1854)“ findet sich Vol. V. p. 53 ff. eine Zusammenstellung und Emendation der Fragmente des Basilides, die ich nicht mehr benutzen konnte.

Hannover, 3. Juni 1855.

D. Verf.



Obwohl in der Frage, welche das neu aufgefundene von Miller unter dem Titel „Origenis Philosophumena“ [1]) herausgegebene Werk zuerst hervorrufen musste, wer nämlich, da Origenes jedenfalls nicht der Verfasser sein kann, als der eigentliche Verfasser dieser bedeutenden Schrift anzusehen sei, die Stimmen bisher noch nicht einig geworden sind, da neben dem von den Meisten als Autor genannten Hippolyt [2]), für den auch mir die stärksten Gründe zu sprechen scheinen, auch Cajus noch freilich immer schwächere Vertheidigung findet [3]), so darf diese Unentschiedenheit gewiss nicht davon zurückhalten, das Material, welches diese Schrift in so reicher Weise für die Geschichte der ältesten Kirche bietet, zu verarbeiten, wie denn das auch bereits neben Bunsens grossem Werke [4]), welches freilich viel Fremdartiges anfügt, mit kleineren Partien von Gieseler [5]) und Ritschl [6]) in den Aufsätzen über die Monarchianer und Elcesaiten auf

1) Origenis Philosophumena sive omnium Haeresium refutatio ed. Emm. Miller. Oxoniae 1851.

2) Vgl. Jacobi deutsche Zeitschr. 1851. 25 ff.; 1853. 24 ff. — Duncker Gött. Gel. Anz. 1851. St. 152 ff. — Döllinger Hippolytus und Callistus. Regensburg 1853. — Besonders Ritschl Cajus oder Hippolyt. Tüb. theol. Jahrbb. 1854. III. S. 318.

3) Vgl. Fessler Tüb. Quartalschr. 1852. — Baur Theolog. Jahrbb. 1853. I. u. II. — Cajus u. Hippolytus. Ebendas 1854. III. S. 330 ff.

4) Hippolytus und seine Zeit. 2 BB. Leipz. 1852.

5) Ueber Hippolytus, die ersten Monarchianer u. s. w. Stud. u. Krit. 1853. Hft. 4.

6) Ueber die Secte der Elcesaiter. Zeitschr. f. histor. Theol. 1853. 4. Hft. S. 373 ff.



gründliche Weise geschehen ist. Der grösseste Theil des Buches ist, wie schon sonst bemerkt, seinem Werthe nach von dem Namen des Verfassers völlig unabhängig, indem Alles, was uns über die gnostischen Systeme mitgetheilt wird, sich in einer gründlichen Kritik wird zu bewähren haben, und nicht allein mit dem Namen des Autors gestützt werden kann. Gerade für die Geschichte der Gnosis bietet aber die Schrift so bedeutendes neues Material, dass die bisherigen Darstellungen derselben fast antiquirt erscheinen müssen, wie denn auch Baur in seiner „Geschichte des Christenthums der drei ersten Jahrhunderte“ den Abschnitt über die Gnosis[7]) auf Grund der neuen Quellen nicht wenig von seiner früheren Darstellung abweichend behandelt hat. Eine solche ganz neue Darstellung dieses interessanten aber, wie jeder weiss, auch höchst schwierigen Abschnittes der ältesten Kirchengeschichte erheischt jedoch zumal bei der vielfachen Verderbtheit der neuen Quelle noch mancherlei Vorarbeiten; und eine solche versuche ich mit Bezug auf das System des Basilides auf den folgenden Seiten zu bieten.

Dass ich gerade das Basilidianische System gewählt habe, dazu bestimmten mich mehrere Gründe. Obwohl auch für die Kenntniss der übrigen gnostischen Systeme, namentlich des Valentinianischen, die Angaben des Hippolyt von der grössesten Bedeutung sind, so möchte doch kaum ein Fall wiederkehren, wo uns die neue Quelle so ganz Unbekanntes, ja Ungeahntes mittheilte, wie hier. Hatten wir früher Nichts weiter, als auf der einen Seite verdächtige Darstellungen, wie bei Irenäus und Epiphanius, von denen es höchst wahrscheinlich werden musste, dass sie Späteres einer früheren Zeit irrthümlich untergeschoben haben, auf der andern Seite bei Clemens von Alexandrien wohl Angaben, welche den

7) Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen 1853. S. 159 ff.

Stempel der Aechtheit tragen, aber Angaben äusserst fragmentarischer Art, so dass über ihre Auslegung und mehr noch ihre Zusammenfügung zu einem lebendigen Ganzen viel gestritten wurde, ohne rechte Entscheidungen zu gewinnen; mussten wir also das ächte Basilidianische System eigentlich errathen, conjecturiren — so wird uns nun bei Hippolyt ein vollständiger Bericht geboten; und abgesehen davon, dass es nicht minder anziehend als lehrreich ist, einmal an einem schlagenden Beispiele zu sehen, was Conjectural-Geschichtschreibung ist, hat es an sich schon ein grosses Interesse, nun das Neue mit dem früher Bekannten zusammenzustellen und zu vergleichen, jenes aus diesem zu beurtheilen, dieses aus jenem zu ergänzen.

Das Anziehende der Nachrichten über das Basilidianische System hat sich auch darin gezeigt, dass gerade über dieses bereits eine Monographie von Jacobi[8]) vorliegt. So dankbar man gewiss dem verehrten Verfasser für die vielen schätzbaren Beiträge zum Verständniss des genannten Systems wie zur Auslegung der betreffenden Abschnitte der Philosophumena sein muss, die er darin bietet, so kann ich demselben doch in manchen Puncten nicht beistimmen, muss vielmehr bezweifeln, ob der Verfasser in vielen wichtigen Fragen, sowohl was das Verständniss des neuen Berichts, als was sein Verhältniss zu den bisher bekannten Quellen anlangt, das Richtige getroffen habe. Eine Recension der Schrift hätte leicht das Maass überschreiten können, und so zog ich es vor, lieber eine selbständige Darstellung zu versuchen, zumal da mich noch meine Untersuchungen über die Pseudo-Clementinischen Homilien und Recognitionen zu einer solchen veranlassten. Hatten Hilgenfeld[9]) und nach

8) Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro κατὰ πασῶν αἱρέσεων nuper reperto illustravit J. L. Jacobi. Berolini 1852.

9) Die Clementinischen Recognitionen und Homilien S. 133 ff.

ihm auch Ritschl [10]) die Vermuthung aufgestellt, es solle in dem Simon der Pseudo-Clementinen das Basilidianische System bekämpft werden, so habe ich versucht, das Unbegründete dieser Annahme nachzuweisen und dabei, wenn auch nur ganz kurz, meine Ansicht über das Basilidianische System und dessen verschiedene Darstellungen ausgesprochen [11]). Das dort Angedeutete bedarf aber nach allen Seiten hin einer weiteren Ausführung und Begründung, welche zu versuchen mich auch Hilgenfelds neuester Widerspruch [12]) gegen meine Ergebnisse nicht abhalten kann, zumal da mir der Widerspruch fast mehr mit unwürdigen Schmähungen, die man besser ihrem eigenen Gerichte überlässt, als mit Gründen zu streiten scheint.

Eine nach allen Seiten hin vollständige Darstellung des Basilidianischen Systems zu geben, ist freilich wohl nur im Zusammenhange einer vollständigen Darstellung aller gno-

10) Die Entstehung der alt-katholischen Kirche S. 169 ff.

11) Vgl. meine Schrift: die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus. (Göttingen 1854) S. 287 ff.

12) „Der Ursprung der pseudo-Clementinischen Recognitionen und Homilien nach dem neuesten Stande der Untersuchung.“ Theol. Jahrbb. 1854. Hft. IV. Vgl. S. 509 Anm.: „Freilich muss man sich an die älteren glaubwürdigen Quellen (Clemens v. Alex. und Irenäus) halten, anstatt, wie es jetzt geschieht, die Darstellung des späteren entarteten Basilidianismus in den Philosoph. VII. p. 230 ff. uncritisch als ächt anzunehmen. Das ist auch bei Uhlhorn S. 287 ff. der Fall, welcher das Basilidianische System in den Philosoph. gar frischweg mit den Angaben des Alexandrinischen Clemens zusammenfasst und dem „jüngeren“ System bei Irenäus (!) Epiphanius und Theodoret vorzieht.“ Wir hoffen die folgenden Seiten werden Hrn. Hilgenfeld lehren, dass das nicht so „frischweg“ sondern nach gründlicher Untersuchung geschehen ist, und ihm nicht blos zeigen, dass es durchaus berechtigt ist, das System, wie es die Philos. geben, mit den Nachrichten des Clemens Alex. zusammenzustellen, sondern auch, dass nur eine Unkenntniss der verschiedenen Berichte, die selbst dem bisher Bekannten gegenüber schwer zu rechtfertigen sein möchte, Clemens Alex. und Irenäus noch in solcher Weise zusammen stellen kann.

stischen Systeme möglich, da man so allein auch die Beziehungen des einzelnen Systems zur Gesammtrichtung und zu andern einzelnen Erscheinungen nach Abhängigkeit wie Einwirkung darzulegen und ihm seinen Platz in der Gesammtentwickelung der Gnosis anzuweisen im Stande ist. Unsere Aufgabe ist eine beschränktere. Da es uns vorwiegend auf Benutzung und Beurtheilung der neuen Quelle ankommt, so geht unser Streben auch besonders dahin, das System nach dieser darzustellen und das Verhältniss dieser neuen Angaben zu den bisher bekannten zu untersuchen. Damit ist denn auch der einzuhaltende Weg bestimmt gewiesen. Wir werden zuerst das System ganz allein aus Hippolyts Bericht darstellen müssen, dann diesen mit den übrigen vergleichen und seinen Werth bestimmen. Es wird um so mehr nöthig sein diesen Weg zu gehen, da es so allein möglich ist, Hippolyts Bericht unbeirrt von andern oft sehr abweichenden Angaben zu verstehen und unparteiisch zu würdigen.

I.

Basilides beginnt sein System nach Hippolyt mit dem Nichts. „*Ἦν ὅτε ἦν οὐδέν*“ (VI, 20 S. 230, 88). Dieses *οὐδέν* ist aber das reine, absolute Nichts, und Basilides kann sich nicht genug dagegen verwahren, dass man doch nicht an irgend etwas Seiendes denken soll. Selbst wenn er von dem Nichts aussagt „es war,“ so will er auch damit nicht irgend ein Sein aussagen, sondern gebraucht den Ausdruck nur, weil er doch irgend etwas aussagen muss [13]). Desshalb führt dieses Nichts auch gar keinen Namen, auch

13) Vgl. S. 230, 88: „*Ἦν, φησίν, ὅτε ἦν οὐδέν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ οὐδὲν ἦν τι τῶν ὄντων, ἀλλὰ ψιλῶς καὶ ἀνυπονοήτως δίχα παντὸς σοφίσματος ἦν ὅλως οὐδὲ ἕν. Ὅταν δὲ λέγω* (st. *λέγῃ*), *φησί, τὸ ἦν, οὐχ ὅτι ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάνω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι.*“

nicht einmal *ἄρρητον* wird es genannt, wie der Archon *ἄρρητος* heisst, denn es ist in der That *ἄρρητον*, es ist über allen Namen, die genannt werden mögen, erhaben [14]). Als

14) Das Angegebene scheint mir der Sinn des folgenden Satzes zu sein, der bei Miller gänzlich unverständlich ist. Er lautet hier: *"Ἔστι γάρ, φησίν, ἐκεῖνο, οὐχ ἁπλῶς ἄρρητον ὀνομάζεται (ἄρρητον γοῦν αὐτὸ καλοῦμεν), ἐκεῖνο δὲ οὐδὲ ἄρρητον· καὶ γὰρ τὸ οὐκ ἄρρητον, οὐκ ἄρρητον ὀνομάζεται ἀλλὰ ἔστι, φησίν, ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου."* Suchen wir zunächst zu entdecken, wo der Fehler steckt. Die Worte, welche Miller eingeklammert hat, sagen aus, dass das *οὐδέν*, denn nur auf dieses kann *αὐτό* gehen, *ἄρρητον* genannt werde. Damit streiten aber die vorhergehenden Worte, die, indem *ἐκεῖνο* ebenfalls auf *οὐδέν* bezogen werden muss, nur den Sinn haben können: „Jenes (das *οὐδέν*) nämlich, ist *ἄρρητον*, es wird nicht einfach *ἄρρητον* genannt“ (das *ἄρρητον* ist sowohl zu *ἔστι* als zu *ὀνομάζεται* zu ziehen). Nehmen wir nun noch hinzu, dass auch in den auf Miller's Parenthese folgenden Worten ausdrücklich gesagt ist, dass das *οὐδέν* nicht einmal *ἄρρητον* heisse, so kann unmöglich in den dazwischen stehenden eingeklammerten Worten gesagt sein, dass es doch *ἄρρητον* heisst. Es muss mithin in diesen Worten der Fehler liegen. Dieses wird noch viel klarer und gewisser, wenn man bedenkt, dass nach S. 237, 98 der Archon der Hebdomas *ἄρρητος* heisst (*ἔστι δὲ καὶ οὗτος ἄρρητος ὑπ' αὐτῶν λεγόμενος"*). Der grosse Archon der Ogdoas dagegen heisst *„ἀρρήτων ἀρρητότερος“* (S. 237, 90). Finden wir hier schon eine solche Steigerung, so kann doch unmöglich das reine Nichts, das Unsagbarste von Allem, blos *ἄρρητος* heissen, wir müssen hier vielmehr eine noch höhere Steigerung des Ausdrucks erwarten. Genauer muss nun aber der Fehler in dem *αὐτὸ* stecken, das übrigens auch schon, wenn man das zweimal daneben gebrauchte *ἐκεῖνο* berücksichtigt, sehr verdächtig werden muss. Da *„ἄρρητος“* nach S. 237, 98 vom Archon gesagt wird, so darf man mit Recht erwarten, den hier genannt zu finden, und wenn die Aenderung auch gewaltsam erscheinen mag, so scheint sie doch begründet genug, statt *„αὐτὸ“* entweder *„ἄρχοντα“* oder noch besser *„αὐτὸν τὸν ἄρχοντα“* zu lesen. Dann schliessen sich die folgenden Worte, die übrigens mit in die Parenthese hineingezogen werden müssen, klar an: *„ἄρρητον* nennen wir den Archon, jenes, das Nichts, aber nicht einmal *ἄρρητον*.“ Doch auch die folgenden Worte möchten noch einer Emendation bedürfen. Sie sollen offenbar die Begründung dafür geben, dass das Nichts auch nicht einmal *ἄρρητον* heisst, sondern überhaupt keinen andern Namen führt. Diese Begründung ist da, sobald man statt des zweiten *οὐκ*

nun Nichts war (Basilides bemüht sich alles Seiende nach allen Seiten hin möglichst aufzuheben), da wollte der nicht seiende Gott die Welt schaffen. Doch auch dieses Wollen ist nichts Positives, auch hier sucht Basilides vielmehr alles zu negiren: der *οὐκ ὢν θεός* wollte „*ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως*“ [15]); auch das „er wollte“ ist nur *σημασίας χάριν* gesagt. Unter der Welt

ἄρρητον blos *ἄρρητον* liest: „denn auch das Nicht-Unsagbare wird unsagbar genannt.“ Die Begründung liegt in dem durch den ganzen Satz hingehenden Gegensatz von „Sein“ und „Nennen.“ Jenes Nichts ist in der That *ἄρρητον* im höchsten Sinne, desshalb wird es nicht *ἄρρητον* genannt, sonst wird Manches *ἄρρητον* genannt, was es nicht ist. Darnach würde der ganze Satz nun so lauten: „*Ἔστι γάρ, φησίν, ἐκεῖνο, οὐχ ἁπλῶς ἄρρητον ὀνομάζεται (ἄρρητον γοῦν αὐτὸ[ν τὸν ἄρχοντα] καλοῦμεν, ἐκεῖνο δὲ οὐδὲ ἄρρητον)· καὶ γὰρ τὸ οὐκ ἄρρητον ἄρρητον ὀνομάζεται· ἀλλὰ ἔστι, φησίν, ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου.*“ Auch der folgende Satz stimmt recht gut damit, indem Basilides da sagt, nicht einmal für die Welt, die vielgetheilte, reichten die Namen aus, noch viel weniger möchte er es unternehmen, für Alles zutreffende, entsprechende Namen zu finden. Der Satz ist nicht minder verderbt; statt *δή* ist wohl *δεῖ* zu lesen.

15) Vgl. c. 21 S. 231, 12 ff. Auch dieser Satz bedarf, um verständlich zu werden, mancherlei Emendationen. Zunächst ist wohl sicher mit Jacobi „*Ἐπεὶ οὐδὲν ἦν*“ zu lesen. Alle folgenden Ausdrüdrücke scheinen dann paarweise gegensätzlich geordnet zu sein, analog den beiden ersten „*οὐκ οὐσία οὐκ ἀνούσιον*,“ desshalb könnte wohl auch mit Miller *οὐ σύνθετον* zu lesen sein und dem entsprechend statt *ἀνόητον* nur „*νόητον*“ im Gegensatze zu „*ἀναίσθητον*.“ Möglich wäre es aber auch, dass die Analogie des ersten Paares noch bestimmter zu befolgen und mehr Glieder zu bilden wären, etwa: „*οὐ νόητον, οὐκ ἀνόητον, οὐκ αἴσθητον, οὐκ ἀναίσθητον*“ und dem entsprechend „*οὐχ ἁπλοῦν οὐ διπλοῦν, οὐ σύνθετον οὐκ ἀσύνθετον*.“ Sodann sind auch die folgenden Worte: „*ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερῶς πάντων ἁπλῶς περιγεγραμμένων*“ noch unverständlich. Ich möchte vorschlagen, da das *καὶ ἔτι* doch einen Comparativ wahrscheinlich macht, „*λεπτοτέρως*“ zu lesen; dann geben die Worte einen passenden Sinn. Basilides will Alles aufheben und negiren; wollte er nun Alles einzeln aufzählen, so würde er nie fertig, desshalb, so *λεπτῶς* er Alles aufgehoben, schliesst er mit den Worten ab „indem Alles so und noch feiner einfach aufgehoben war.“

sollen wir uns sodann auch nicht die später gewordene ausgedehnte Welt vorstellen; es ist nur der Weltsame, der jedoch Alles in sich schliesst, die *πανσπερμία τοῦ κόσμου* in sich hat, wie ein Senfkorn den ganzen zukünftigen Baum in sich birgt [16]). Auch dieses Welt-*σπέρμα* bezeichnet Basilides zunächst noch als *οὐ γενόμενον*, als *οὐκ ὄν* [17]), so dass wir bisher uns noch in lauter Negationen bewegen.

Halten wir einen Augenblick inne, um uns in diesem Gewirre von Negationen, ein nicht seiender Gott, der nicht wollend will, aus Nichts selbst Nichts die Welt schafft, die auch nicht ist, und doch Alles in sich hat, ein wenig zu orientiren. Welches ist denn nun eigentlich die Ansicht des Basilides von Gott und der Weltschöpfung, die er so eigenthümlich ausdrückt? So sicher man früher in diesem System eine Emanationstheorie zu finden glaubte [18]), so sicher wird man jetzt sagen müssen, dass daran auch nicht im entferntesten zu denken ist. Denn wenn es zu einem Systeme, das in der That und nicht bloss dem Namen und den Ausdrücken nach Emanationssystem ist (auch Basilides gebraucht gelegentlich den Ausdruck *προβολή* von der Welt) wesentlich gehört, dass die Ausflüsse für unvollkommener geachtet werden als das Princip, so bedarf es bei Basilides nicht erst des Beweises, dass dieses in seinem System nicht der

16) Vgl. S. 231, 29: „*Οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὢν* (es scheint nicht nöthig mit Jacobi *οὐκ ὄντα* zu lesen; vgl. jedoch S. 320, 74) *ἐξ οὐκ ὄντων, καταβαλλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα τι* (st. *σπέρματι*) *ἓν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν.*“

17) Vgl. S. 232, 61: „*Ὁ δὲ λέγων, φησίν, οὐκ ἦν οὐδὲ τὸ γενόμενον ἦν.*“ Am meisten werden die Negationen gehäuft X, 14. S. 320, 74: „*λέγει εἶναι θεὸν οὐκ ὄντα, πεποιημένον κόσμον ἐξ οὐκ ὄντων, οὐκ ὄντα οὐκ ὢν*“. (So Miller. Es ist aber wohl *οὐκ ὂν* zu lesen, und die Worte, auf *τι σπέρμα* bezogen, zum folgenden zu nehmen.)

18) Vgl. Neander Gnost. Syst. S. 32: „Emanationslehre u. Dualismus sind die Grundgedanken des Basilidianischen Systems.“ — Gieseler Kirchengesch. I, 1. S. 185. — Baur Gnosis S. 213.

Fall ist. Zum Ueberfluss erklärt sich Basilides nach Hippolyts Angaben noch ausdrücklich gegen eine Emanation. „Was bedarf es," sagt er, „einer Emanation oder der Annahme einer Hyle, dass Gott die Welt geschaffen hätte wie eine Spinne die Fäden oder wie ein sterblicher Mensch Erz oder Holz bearbeitet, sondern er sprach, und es ward (*ἀλλὰ εἶπε, φησί, καὶ ἐγένετο*), und das ist's, was Moses ausdrückt: „Es werde Licht, und es ward Licht!" (Vgl. S. 232, 52 ff.).

Solche und ähnliche Stellen, welche sowohl eine Emanation als die Annahme einer ewigen Materie ablehnen, haben, wie es scheint, Jacobi dahin gebracht, anzunehmen, Basilides habe in Uebereinstimmung mit der orthodoxen Kirche eine Weltschöpfung aus Nichts gelehrt. Nachdem er die Sätze des Basilides von dem uranfänglichen Nichts zusammengestellt hat, meint er, eine solche Ansicht sei doch zu ungereimt, um sie dem Basilides zuzuschreiben, und dieser habe wohl Nichts anderes sagen wollen, als „deum ab infinito tempore aeternum fuisse, inita totius ecclesiae sententia, cum qua credidit etiam deum aliquando apud se instituisse creare mundum" (a. a. O. S. 4); und trägt deshalb kein Bedenken, dem Gnostiker die orthodoxe Lehre von der Weltschöpfung aus Nichts beizulegen: „Etenim quum ante conditum mundum praeter deum prorsus nihil fuisse, deinde e semine a summo deo creato, quidquid in mundo et super mundum sit, profectum esse enarret, luce clarior est ejus opinio, Basilidem in eo dogmate ab ecclesia non discrepare, quod universas res ex unius dei opere originem traxisse censeat" (a. a. O. S. 10). Nachträglich wird freilich auch ein Schwanken zum Dualismus hinüber anerkannt, worauf wir später noch zurückkommen werden. Es will uns zwar aus Jacobi's Darstellung nicht recht klar werden, wie viel hier auf Rechnung des Gewährsmannes Hippolyt, wie viel auf die eigne des Basilides kom-

men soll, aber jedenfalls scheint es uns gänzlich unmöglich, hier an die orthodoxe Lehre von der Weltschöpfung aus Nichts zu denken, und ist es uns in der That ganz unbegreiflich, wie Jacobi dazu kommt. Hippolyt kann doch, zumal da er Auszüge aus Basilidianischen Schriften giebt, unmöglich in dem Maasse geirrt haben; und sein Bericht drückt so wenig die orthodoxe Lehre aus als Basilides eigne Worte. Allerdings sagt Basilides Gott schuf ἐξ οὐκ ὄντων, allein dieser Gott ist ja selbst οὐκ ὤν, sein Wollen ἀβούλως-Wollen, ja die Welt selbst nicht die Welt, sondern ein Welt-σπέρμα, das selbst wieder οὐκ ὄν ist. Dass Gott die Welt schuf οὐκ ὢν οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων ist doch nicht die orthodoxe Lehre von der Weltschöpfung aus Nichts. Wenn aber die Basilidianer den Anfang der Genesis und des Johannesevangeliums heranziehen, um ihre Lehre zu bestätigen, so geschieht das eben mit Hülfe ihrer eigenthümlichen Auslegung; und schon der Umstand, dass dort das σπέρμα τοῦ κόσμου mit dem λόγος und φῶς selbst identificirt wird, konnte zeigen welcher Unterschied zwischen dieser Lehre und der orthodoxen stattfindet.

Basilides geht von dem reinen Nichts aus, und das wird die nächste Aufgabe sein, den Punct zu finden, wo er von dem Nichts zum Etwas übergeht, wo der Sprung gemacht wird (denn ohne einen solchen wird es schwerlich möglich sein, hinüber zu kommen) vom Nichtseienden zum Seienden. Dieser Punct liegt ohne Zweifel im σπέρμα. Dieses ist allerdings ein οὐκ ὄν hat aber die πανσπερμία in sich, ist σπέρμα τοῦ κόσμου. Nach der einen Seite ein οὐκ ὄν hat es doch alle Realitäten schon keimartig in sich. In der Betrachtung des σπέρμα wird sich uns desshalb auch der Weg darbieten, uns überhaupt über Basilides Weltansicht klarer zu orientiren. Sehen wir genauer zu, wie Basilides das Welt-σπέρμα beschreibt, so gebraucht er, um das We-

sen desselben klar zu machen, zwei Gleichnisse. Wie ein Senfkorn „ἐν ἐλαχίστῳ συλλαβών“ Wurzeln, Stamm, Zweige, Blätter in sich hat und wieder neue Körner und in diesen neue eingeschachtelt in sich trägt, so hat das σπέρμα die ganze πανσπερμία der Welt in sich [19]). Sodann vergleicht er es einem Vogelei z. B. einem Pfauenei. Wie dieses obwohl selbst eingestaltig, doch die ganze Mannigfaltigkeit, alle bunten Farben in sich hat, so hat auch das σπέρμα die vielgestaltige Welt in sich [20]). Es liegt in dem σπέρμα Alles, die ganze Welt, sowohl die dem οὐκ ὢν θεός wesensgleiche Sohnschaft (υἱότης) als die Materie und wie bei einem Organismus (Basilides gebraucht ein Beispiel von einem Kinde und seinen Zähnen vgl. S. 232, 45) Alles sich von Innen heraus mit Nothwendigkeit entfaltet, so muss auch hier aus dem σπέρμα nach einer nothwendigen innern Ordnung in bestimmten Zeiten die ganze harmonisch mannigfaltige Welt sich gestalten (S. 232, 40 ff.).

Es ist nun der Darstellung Jacobi's, muss ich glauben, von grossem Nachtheile gewesen, dass er überall darauf ausgeht, im Basilidianischen System Platonische Sätze aufzufinden, obwohl Duncker [21]) bereits, was auch Jacobi selbst [22]) gelegentlich anerkennt, einen andern Weg gewiesen hatte, indem er auf eine bedeutsame Analogie mit den Lehren der Stoa aufmerksam machte. Hippolyt selbst, um das doch nicht zu übergehen, erinnert an des

19) Vgl. S. 231, 24 ff.

20) Vgl. S. 231, 32. Der Text ist auch hier verderbt. Schon Miller liest Z. 36 „ὅμως ἔχει“ st. οὕτως ἔχει; aber auch der Schluss bedarf einer Emendation. Mir scheint „πανσπερμίαν“ ausgelassen zu sein und darnach zu lesen: „οὕτως ἔχει τὸ καταβληθέν, φησί, ὑπὸ τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ οὐκ ὂν σπέρμα [πανσπερμίαν] τοῦ κόσμου πολύμορφον ὁμοῦ καὶ πολυούσιον.“

21) Gött. Gel. Anz. 1851. S. 1528.

22) a. a. O. S. 6. Anm. 1.

Aristoteles Sätze und meint, Basilides sei diesem gefolgt. Der οὐκ ὢν θεός des Basilides sei der Gott, den Aristoteles νόησιν νοήσεως nenne (vgl. S. 231, 19). Allerdings lag es sehr nahe daran zu denken, da der οὐκ ὢν θεός wie der Gott des Aristoteles der unbewegte Beweger der Welt ist, indem er selbst nicht herabsteigt, aber Alles seine Schönheit begehrend zu ihm sich hinbewegt. Allein diese Berührung mit dem Aristotelischen System würde doch als eine sehr vereinzelte bezeichnet werden müssen, und sollte hier wirklich eine Einwirkung desselben anzunehmen sein, was mir jedoch durchaus nicht nöthig erscheint, so wäre es jedenfalls nur eine untergeordnete, indem die Grundanschauungen des Basilidianischen Systems (besonders auch über die Materie) von den Aristotelischen wesentlich abweichen und vielmehr der Stoa ganz eng verwandt sind. Stoische Gedanken waren überhaupt im zweiten Jahrhundert die am weitesten verbreiteten, gleichsam die Lebensluft der Zeit, wie unter andern das System der Pseudoclementinischen Homilien [23]) beweist, aus denen gleich auch noch ein anderes Beispiel angeführt werden soll.

Am unmittelbarsten erinnert das „σπέρμα τοῦ κόσμου" bei Basilides an die Stoische Philosophie und ihren „λόγος σπερματικός." Unter dem vernünftigen Samenverhältniss verstehen die Stoiker [24]) den Inbegriff aller vernünftigen Samenverhältnisse, welche sich in der Welt entwickeln; das ist aber Gott selbst als die Einheit von Welt und Gott, von Leidendem und Thuendem, von Materie und Gott (im engern Sinne). Aus Gott, der darum auch die Eins-Menge (ἓν πλῆθος) heisst [25]) und seiner ursprünglichen Einheit

23) Vgl. meine Schrift: Die Homilien und Recognitionen des Clemens Rom. S. 404 ff.

24) Vgl. Ritter Gesch. der Philosophie III, 584. Zeller Philosophie der Griechen III, 83 ff.

25) Vgl. Syrian. in Aristot. met. ap. Petersen p. 76. — Plut. adv. Stoic. 13.

werden die Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit entwickelt, indem nach inwohnenden Gesetzen mit Nothwendigkeit Gott und Materie sich scheiden, die Welt aus Gott hervorgeht, dann beim Weltbrande wieder in Gott zurückkehrt, um im ewig gleichen Kreislauf wieder sich zu entwickeln. Gerade so denkt sich nun aber auch Basilides sein Welt-*σπέρμα*. Auch das ist nichts anders als das Chaos, in dem in uranfänglicher Einheit Gott und Materie zusammenliegt. Denn es birgt ja dieses *σπέρμα* beides in sich die *υἱότης* (diese ist aber *τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ὁμοούσιος*, also das Göttliche, das *ποιοῦν* der Stoa) und die *ἀμορφία* die gestaltlose Materie. Besonders ist hier noch auf die beiden Gleichnisse vom Senfkorn und Pfauenei hinzuweisen. Das erstere gebrauchen die Stoiker selbst, wie es ja ihrem Ausdruck *λόγος σπερματικός* zu Grunde liegt [26]. Aber auch das andere Gleichniss ist keineswegs ein neues, dem Basilides eigenthümliches, sondern ebenfalls ein in jener Zeit viel gebrauchtes und weit verbreitetes. In den Clementinischen Homilien beschreibt Apion das Chaos ganz in derselben Weise. „*Ὥσπερ γὰρ*," heisst es Hom. VI, 5, „*ἐν τῷ τοῦ ταῶ γεννήματι ἓν μὲν τοῦ ὠοῦ χρῶμα δοκεῖ, δυνάμει δε μυρία ἔχει ἐν ἑαυτῷ τοῦ μέλλοντος τελεσφορεῖσθαι χρώματα, οὕτως καὶ τὸ ἐξ ἀπείρου ἀποκυηθὲν ἔμψυχον ὠόν, ἐκ τῆς ὑποκειμένης καὶ ἀεὶ ῥεούσης ὕλης κινούμενον παντοδαπὰς ἐκφαίνει τροπάς.*"

Hier befinden wir uns also, wie leicht zu sehen, ganz auf stoischem Boden. Das *σπέρμα* ist das Chaos, das Ineinander Gottes und der Materie; es ist das Urwesen, wo zwischen dem Urstoff und der Urkraft, der Gottheit, noch

26) Vgl. auch unter anderm Sext. Math. IX, 101: „*Τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν, ὁ δὲ κόσμος προΐεται σπέρμα λογικοῦ.*" Stob. Ecl. I, 414: „*Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα εἰς τὸ πῦρ καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα πρότερον ἦν.*" — Diog. Laert. VII, 136. Stob. Ecl. I. 372.

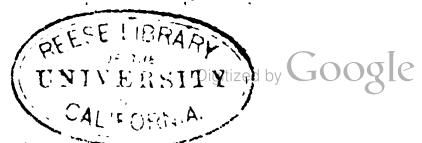
keine Scheidung eingetreten ist. Allein in einem Stücke scheint hier nun doch eine grosse Differenz stattzufinden. Bei den Stoikern ist nämlich dieses Urwesen ewig, in stetem Wechsel sich entfaltend und sich in sich zurücknehmend [27]). Bei Basilides dagegen ist das σπέρμα, welches wir damit zu identificiren suchen, geworden, geschaffen. Wir haben über dem σπέρμα noch den οὐκ ὢν θεός, der das σπέρμα aus Nichts geschaffen hat. Die Differenz scheint auf den ersten Blick allerdings eine sehr grosse zu sein, allein ein genaueres Eingehen auf die beiden einander gegeüber stehenden Systeme wird sie uns doch um ein Bedeutendes einander annähern. In Bezug auf des Basilides Ansicht ist es nämlich wohl auf den ersten Blick klar, dass der Begriff des Schaffens bei ihm nicht die Bedeutung haben kann, die wir ihm sonst beizulegen gewohnt sind. Schon dass es ja ein nicht wollend u. s. w. Schaffen eines οὐκ ὢν θεός ist, und dass das Geschaffene als σπέρμα auch οὐκ ὄν ist, zeigt, welche weit andere Bedeutung hier das Schaffen hat, und wie wenig man das mit dem Begriff der Schöpfung aus Nichts in der orthodoxen Lehre vergleichen darf. Dasselbe ergiebt sich daraus, dass die υἱότης, obwohl sie ausdrücklich (233, 79; 320, 84) „γενητὴ ἐξ οὐκ ὄντων" heisst, doch dem ungeschaffenen, von Anfang seienden οὐκ ὢς θεός wesensgleich ist (S. 233, 79). Wo ein Geschaffenes dem unerschaffenen Gott wesensgleich angesehen werden kann, muss der Begriff des Schaffens äusserst abgeschwächt sein. Auf der andern Seite macht aber auch die Stoa, obwohl Gott und Welt im Anfang identificirend, doch wieder einen Unterschied zwischen Gott und Welt. Nur am Anfange und am Ende einer Weltperiode ist die vollkommene Einheit da, in der Mitte geht (darin besteht ja die Entwickelung) Gott und Welt auseinander, unterscheidet sich rela-

27) Ritter a. a. O. S. 587. Zeller a. a. O. S. 79.

tiv [28]); und die Stoa redet deshalb eben so gut von Gott als dem Weltschöpfer [29]). Hier lassen sich beide Systeme also noch mehr annähern, sobald wir nur beachten, dass wir mit dem Entstehen des Welt-σπέρμα schon nicht mehr am Anfange, sondern schon auf der ersten Stufe der Weltentwickelung d. h. der Scheidung von Gott und Welt stehen. Die Schöpfung des Welt-σπέρμα ist gar Nichts anders als der erste Schritt der Scheidung, welche sich nachher tiefer und immer tiefer vollzieht. Der *οὐκ ὢν θεός* sondert sich von der Welt, wie nachher die *υἱότης* stufenweise sich ausscheidet. Dass wir hier auf rechtem Wege sind, kann uns schon das Eine andeuten, dass ausdrücklich der *λόγος* „ὁ λεχθεὶς γενηθήτω φῶς (232, 63) mit dem *σπέρμα* identificirt wird. Gesprochen d. h. aus Gott herausgetreten ist das Wort das Welt-*σπέρμα*, es muss dieses also schon in Gott gewesen sein. In dem *οὐδέν*, was im Anfang war, liegt mithin beides das Welt-*σπέρμα* und der *οὐκ ὢν θεός* und dieses *οὐδέν* werden wir also noch bestimmter mit dem anfänglichen Urwesen der Stoa, in dem Alles noch ununterschieden in einander liegt, parallelisiren müssen. Die Schöpfung ist demnach Nichts anders als der erste Schritt der Weltbildung, wie sie sich nun nach innewohnenden Gesetzen mit Nothwendigkeit vollzieht.

Allerdings, und das ist das Richtige in Jacobi's Ansicht, ist nun diese Stoische Ansicht in Ausdrücke gebracht, welche von der christlichen Weltanschauung entlehnt sind. Es ist ein Versuch die Stoische Ansicht von einem ewigen Chaos, welches ununterschieden Gott und Welt in sich hat, mit dem christlichen Gedanken einer Weltschöpfung aus Nichts zu vereinigen. Aber sagt Basilides auch, Gott habe die Welt *ἐξ οὐκ ὄντων* geschaffen, so negirt er dieses sogleich

28) **Ritter** a. a. O. S. 580. — **Zeller** a. a. O. S. 77 ff.
29) Vgl. z. B. Diog. Laert. VII, 137. — **Ritter** a. a. O. S. 570.



wieder, indem das ja doch ein οὐκ ὢν θεός und ein ἀβούλως Schaffen ist; am Ende also doch Alles nur „σημασίας χάριν" gesagt ist. Der οὐκ ὢν θεός hat denn auch in der That auf die ganze Weltbildung keinen weiteren Einfluss; diese vollzieht sich wie bei den Stoikern nach mit Nothwendigkeit waltenden Gesetzen welche in ihr liegen. Erst da tritt der οὐκ ὢν θεός wieder ein, wo überhaupt der tiefste Unterschied zwischen Basilides und der Stoischen Weltansicht liegt, darin nämlich, dass, wenn sich die Weltentwickelung durch völlige Scheidung einmal vollkommen vollzogen hat, durch die von Gott ausgegossene ἄγνοια, das Ganze gleichsam fixirt wird, so dass dann nicht wie bei den Stoikern ein Wiederzurückkehren zum Anfange, ein steter immer sich gleich bleibender Kreislauf entsteht, sondern nun die Welt in allen Theilen gleichsam erstarrt bestehen bleibt.

Zunächst jedoch bewegen wir uns noch ganz in Stoischen Gedanken. Die Weltentwickelung ist Scheidung. Wie die Stoiker die Weltentwickelung als den fortgehenden Scheidungsprocess des ποιοῦν und πασχόν denken, ähnlich der Scheidung von Körper und Seele, indem Gott, anfänglich ganz Feuer, sich dann, wenn das Feuer allmälig erlischt, in das Körperartige verwandelt und also aus Leib und Seele besteht, so sondert sich nun auch bei Basilides die Gott wesensgleiche Sohnschaft von der ἀμορφία.

Das Grundgesetz dieser ganzen Entwicklung nun findet Bunsen [30]) sehr richtig in den Worten c. 22 (S. 235, 30) ausgesprochen: Σπεύδει γὰρ πάντα κάτωθεν ἄνω, ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα· οὐδὲν δὲ οὕτως ἀνόητόν ἐστι τῶν [ἐν] τοῖς κρείττοσιν, ἵνα μὴ κατέλθῃ κάτω", allein in der Auslegung und Emendation der Worte können wir ihm nicht beistimmen. Er will nämlich lesen: „οὐδὲν δὲ οὕτως ἀκι-

30) a. a. O. I, S. 66.

νητόν ἐστι ἐν τοῖς κρείττοσιν κ. τ. λ." und fasst die Worte dahin: „Alles hat ein Streben von Unten nach Oben, vom Schlechtern zum Bessern, und Nichts von dem Bessern ist zu unbeweglich, um hinabzusteigen." Jedenfalls soll aber doch mit dem οὐδὲν δὲ ein Gegensatz eingeführt werden, den Bunsens Emendation verwischt, die dann, und das ist die Hauptsache, auch gar nicht mit dem System übereinstimmt. Denn dessen Eigenthümlichkeit besteht eben darin, dass Alles hinaufstrebt, Nichts aber heruntersteigt, nachdem es einmal hinaufgestiegen ist in die Nähe des ganz unbeweglichen οὐκ ὢν θεός. Das muss in den letzten Worten unseres Satzes ausgedrückt sein und findet sich darin, sobald man die schon von Miller gemachten Conjecturen sich aneignet und liest: „οὐδὲν δὲ οὕτως ἀνόητόν ἐστι τῶν ἐν τοῖς κρείττοσιν, ἵνα κατέλθῃ κάτω." Alles strebt hinauf vom Schlechteren zum Besseren, Nichts aber ist so unvernünftig vom Besseren zum Schlechteren herabzusteigen. Wir werden sehen, von welch' grosser Bedeutung der letzte Theil des Satzes für das System wird; zunächst haben wir es nur mit dem ersten zu thun, den Basilides auch sonst stark hervorhebt. Die überschwängliche Schönheit des οὐκ ὢν θεός is es, die Alles heranzieht und in Allem die Begier nach Oben erweckt [31].

In dem σπέρμα liegt nämlich zuerst die dem οὐκ ὢν θεός wesensgleiche Sohnschaft. Diese ist eine dreifache [32], τριχῇ διῃρημένη und zwar „τὸ μὲν λεπτομερές, τὸ δὲ παχυμερές, τὸ δὲ ἀποκαθάρσεως δεόμενον" [33]). Diese drei Sohnschaften kommen nun nach einander hinauf zu dem οὐκ ὢν

31) Vgl. 233, 86 ff. (s. Anm. 35); 321, 90.

32) Vgl. 233, 78: „Ἦν, φησίν, ἐν αὐτῷ (st. ἑαυτῷ) τῷ σπέρματι υἱότης τριμερής, κατὰ πάντα τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ὁμοούσιος" vgl. 320, 83.

33) Vgl. 233, 80. Offenbar sind die Worte „τὸ δὲ παχυμερές" nach Vergleichung von X, 14. S. 321, 86 einzuschieben.

θεός, jedoch in verschiedener Weise. Die erste, die aus feinen Theilen bestehende, wallte gleich nach Grundlegung des Weltsamens auf und eilte mit Gedankenschnelle von unten nach oben, zu dem *οὐκ ὢν θεός*[34]). Nun wollte auch die zweite Sohnschaft, die *παχυμερεστέρα*, wie sie denn auch als nachahmerisch (*μιμητική τις οὖσα*) bezeichnet wird, hinauflaufen, allein aus gröberen Theilen bestehend vermochte sie es nicht, da ihr die Feinheit und Leichtigkeit der ersteren abgeht[35]). Da beflügelt sich nun diese zweite Sohnschaft (S. 233, 92 es ist wohl *αὐτήν* zu lesen) und der Flügel ist nach Basilides der h. Geist, mit dem die Sohnschaft nun in dem Verhältniss steht, dass sie zugleich Wohlthat erweist und Wohlthat empfängt. Er hebt sie hinauf und sie nimmt ihn mit sich, wie der Flügel den Vogel hebt, aber auch der Vogel den Flügel mit in die Höhe nimmt. So kommt auch die zweite Sohnschaft hinauf in die Nähe der ersten und des *οὐκ ὢν θεός*, an den unsagbaren über alle Namen erhabenen Ort. Auch der h. Geist gelangt als Flü-

34) Vgl. S. 233, 82: „*Τὸ μὲν οὖν λεπτομερὲς εὐθέως πρῶτον, ἅμα τῷ γενέσθαι τοῦ σπέρματος τὴν πρώτην καταβολὴν ὑπὸ τοῦ οὐκ ὄντος* (das übrigens in der HS. oft fehlende *οὐκ* — z. B. 233, 75 — ist nach 321, 88 sicher einzuschieben), *διέσφυξε καὶ ἀνῆλθε καὶ ἀνέδραμε κάτωθεν ἄνω.*“

35) Vgl. 233, 86. Auch hier ist der Text verderbt und Jacobi's Conjectur, der Z. 91 *πρώτη* oder *πρὸ αὐτῆς* lesen will, möchte nicht ausreichen. Zunächst sind die ersten Worte sicher zu trennen und als besonderer Satz zu fassen: „*Ἐκείνου γὰρ δι' ὑπερβολὴν κάλλους καὶ ὡραιότητος πᾶσα φύσις ὀρέγεται, ἄλλη δὲ ἄλλως*“. (vgl. S. 321, 90) Den dann folgenden Satz möchte ich so lesen: *Ἡ δὲ παχυμερεστέρα ἔτι μένουσα ἐν τῷ σπέρματι, μιμητική τις οὖσα, ἀναδραμεῖν* (das folgende *μέν* ist entweder zu streichen oder nachher ein *δὲ* einzufügen; übrigens findet es sich auch 321, 93, möchte also ächt sein) *οὐκ ἠδυνήθη, πολὺ γὰρ ἐνδεεστέρα τῆς λεπτομερείας, ἧς εἶχεν ἡ δι' αὐτῆς ἀναδραμοῦσα υἱότης, ἀπελείπετο*, (st. *ἡ δι' αὐτῆς υἱότης, ἀναδραμοῦσα ἀπελείπετο*). Die *υἱότης ἡ δι' αὐτῆς ἀναδραμοῦσα* ist nach einer sehr passenden Bezeichnungsart die erste Sohnschaft, und so durch blosse Umstellung der Worte der Satz ganz klar geworden.

gel mit hinauf, kann aber, da er der *υἱότης* nicht wesensgleich ist, und es gegen seine Natur streitet, an diesem seligen Orte, den man mit keinem Worte schildern kann, zu sein, nicht völlig mit hinauf, sondern in der Nähe der ersten Sohnschaft [36]) angekommen, kann die zweite Sohnschaft ihn nicht mehr bei sich behalten. Desshalb lässt sie ihn in der Nähe der ersten Sohnschaft und des seligen Ortes zurück [37]), aber nicht leer und ganz von der Sohnschaft getrennt, sondern wie ein Gefäss mit Salbe, wenn diese auch noch so sorgfältig weggethan wird, doch den Geruch behält, und, wenn auch Nichts von der Salbe selbst doch den Geruch bei sich hat, so hat der h. Geist zwar Nichts von der Sohnschaft selbst, aber doch einen Geruch von ihr mitgenommen [38]). Nachdem so nun die zwei ersten Sohnschaf-

36) Vgl. S. 234, 4 nach **Bunsens** (a. a. O. I, 66) und Jacobi's (a. a. O. S. 8) Herstellung: „*Ἀναφερομένη γὰρ ὑπὸ* (st. *ἀπὸ*) *τοῦ πνεύματος ἡ υἱότης ὡς ὑπὸ πτεροῦ, ἀναφέρει τὸ πτερόν, τουτέστι τὸ πνεῦμα, καὶ πλησίον γενομένη τῆς λεπτομεροῦς υἱότητος καὶ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐκ ὄντος* (st. *οἰκοῦντος* Cod. *διοικοῦντος* M.) *καὶ δημιουργήσαντος ἐξ οὐκ ὄντων, ἔχειν μὲν αὐτὸ μετ' αὐτῆς οὐκ ἠδύνατο, ἦν γὰρ οὐχ ὁμοούσιον, οὐδὲ* (*οὐσ* Cod.) *φύσιν εἶχε μετὰ τῆς υἱότητος κ. τ. λ.*

37) S. 234, 14: „*Κατέλιπεν οὖν αὐτὸ πλησίον υἱότητος ἐκείνου τοῦ μακαρίου καὶ νοηθῆναι μὴ δυναμένου μηδὲ χαρακτηρισθῆναι τινὶ λόγῳ χωρίου.*“ Miller's Conjectur „*χωρίον*“ ist sicher falsch und beruht auf einem gänzlichen Missverstehen des Satzes. Das *πνεῦμα* kommt ja gar nicht an den unsagbaren Ort, kann ihn desshalb auch nicht wieder verlassen, was übrigens auch gegen den Grundsatz streitet, dass Alles hinauf, Nichts herab steigt. Zu *κατέλιπεν* ist ohne Frage die *υἱότης* (die zweite) Subject; die lässt den Geist (*αὐτό*) zurück und zwar „in der Nähe jener *υἱότης*;“ d. i. der ersten (vgl. oben Z. 6) und des seligen Ortes (*χωρίου* hängt von *πλησίον* ab). Die einzig nöthige Verbesserung wäre wohl, dass nach *ἐκείνου* ein *καὶ* eingeschoben würde.

38) Vgl. 234, 16, eine mehrfach verderbte Stelle. Wir möchten mit Aenderung der Interpunction und einigen Verbesserungen so lesen: . . . *οὐ παντάπασιν ἔρημον* . . . *ἀλλὰ γὰρ ὥσπερ εἰς ἄγγος ἐμβληθὲν μύρον εὐωδέστατον εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐπιμελῶς ἐκκενωθείη* (Subj. zu *ἐκκ.* ist *μύρον*: „wie wenn wohlriechende Salbe in ein Gefäss gethan noch so sorgfältig ausgeleert wird, doch“ u. s. w.), *ὅμως ὀσμή τις ἔτι*

ten hinaufgestiegen sind, die dritte, die der Reinigung bedürftige, aber noch in dem grossen Haufen der *πανσπερμία* liegt, bildet der h. Geist als „*μεθόριον πνεῦμα*" die Gränze zwischen beiden, den überweltlichen Räumen und der Welt [39]).

Durch den h. Geist von einander geschieden haben wir also jetzt zwei Theile der Welt im weitern Sinne, die *ὑπερκόσμια* und den *κόσμος* im engern Sinne; und das ist das Eigenthümliche des Basilides, dass während sonst gerade die Materie als das Nichtseiende, das Intelligibele als das eigentliche *ὄν* gefasst wird, hier vielmehr umgekehrt die intelligibele Welt die *οὐκ ὄντα*, die materielle Welt *τὰ ὄντα* enthält, obwohl diese Art der Bezeichnung trotz der häufigen Verwahrungen, bei dem *οὐκ ὤν* ja nicht an irgend ein Sein zu denken, doch nicht durchführbar ist, indem das Ganze doch als *τὰ ὄντα* bezeichnet wird (S. 235, 42), welche *ὄντα* dann auch *οὐκ ὄντα* einschliessen. Im Wesentlichen liegt auch dieser Ausdrucksweise dasselbe Streben zum Grunde, was die entgegenge-

μένει τοῦ μύρου καὶ καταλείπεται, κἂν ᾖ κεχωρισμένον τοῦ ἀγγείου, καὶ μύρου ὀσμὴν τὸ ἄγγειον [ἔχει] εἰ καὶ μὴ μύρον, οὕτως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον μεμένηκε τῆς υἱόητος ἄμοιρον καὶ ἀπηλλαγμένον, ἔχει δὲ ἐν ἑαυτῷ μύρου παραπλησίως τὴν δύναμιν [τῆς υἱότητος] ὀσμήν." Statt *ὀσμήν* will Jacobi a. a. O. S. 9, 1 „*ὀσμῆς*" lesen, allein eine Vergleichung von S. 321, 2 zeigt, dass *τῆς υἱότητος* ausgefallen sein muss. Wollte man auch das doch störende „*δύναμιν*" wegschaffen, so müsste man nach 235, 46 lesen „*τῆς υἱότητος μένουσαν τὴν ὀσμήν*" oder „*τὴν μένουσαν τῆς υἱότητος ὀσμήν.*"

39) Vgl. S. 235, 38: „*Ἐπεὶ οὖν γέγονε πρώτη καὶ δευτέρα ἀναδρομὴ τῆς υἱότητος καὶ μεμένηκεν αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸν εἰρημένον τρόπον στερεωμένων ὑπερκοσμίων καὶ τοῦ κόσμου μεταξὺ τεταγμένον*". Miller liest statt „*στερεωμένων*" des Cod. „*στερεωμάτων*"; dann müsste es mindestens „*στερέωμα τῶν*" heissen. Allein es ist noch gar nicht gesagt, dass der h. Geist die Veste zwischen den überweltlichen Räumen und der Welt bildet, was die Worte doch so voraussetzen würden; desshalb möchte ich eine andere Verbesserung vorschlagen, nämlich zu lesen: „*καὶ μεμένηκεν αὐτὸ* (st. *αὐτοῦ*) *τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον [τῶν] τὸν εἰρημένον τρόπον στερεωμένων ὑπερκοσμίων καὶ τοῦ κόσμου μεταξὺ τεταγμένον.*

setzte, wonach das Ueberweltliche das eigentliche *ὄν* ist, hervorgerufen hat, das Streben nämlich die Idee des Absoluten auszudrücken, was denn nicht anders als auf dem Wege des Negirens geschehen kann, der so am Ende selbst zur Negation des Seins führt.

Zu einer weiteren Orientirung ist es sehr zuträglich das Valentinianische System als Parallele herbeizuziehen, dessen grosse Verwandtschaft mit dem Basilidianischen erst jetzt recht hervortritt. Auch im Valentinianischen System haben wir eine solche Zweitheilung [40]. Das *πλήρωμα* und *ὑστέρημα* stehen einander so gegenüber wie bei Basilides die *ὑπερκόσμια* und der *κόσμος*, und wie hier der h. Geist die Gränze bildet, so ist dort der *σταύρος*, der auch *ὅρος* heisst, die Scheidewand [41]. Dieser nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem *πλήρωμα* und *ὑστέρημα*, an dem er (desshalb *μετοχεύς* genannt) auch Theil hat [42], ganz ähnlich wie auch das *πνεῦμα ἅγιον* bei Basilides dem *κόσμος* verwandt ist, denn es kann nicht hinauf an den heiligen Ort, wo der *οὐκ ὢν θεός* ist. Leider fehlt bei Basilides das weitere Material, um die Lehre vom h. Geiste genauer verfolgen zu können, da uns nicht einmal gesagt ist, woher denn der h. Geist kommt. Allein in einem Puncte zeigt sich eine merkwürdige Umkehrung. Während der Stauros bei Valentin dem *πλήρωμα* angehört und nur Theilhaber am *ὑστέρημα* ist, gehört umgekehrt der h. Geist bei Basilides eigentlich dem *κόσμος* an und hat nur am Geruch der Sohnschaft Theil.

40) Vgl. Philosoph. VI, 21 S. 177 ff. und die Darstellung Baur's das Christenthum u. s. w. S. 179 ff.

41) Philos. S. 189, 21: „*Πάλιν ὁ πατὴρ ἐπιπροβάλλει αἰῶνα ἕνα τὸν σταυρόν, ὃς γεγεννημένος μέγας ὡς μεγάλου καὶ τελείου πατρός, εἰς φρουρὰν καὶ χαράκωμα τῶν αἰώνων προβεβλημένος, ὅρος γίνεται τοῦ πληρώματος.*"

42) Philos. S. 189, 26: „*Καλεῖται δὲ ὅρος . . . . μετοχεὺς ὅτι μετέχει καὶ τοῦ ὑστερήματος.*"

Dieser Unterschied ist sehr characteristisch, denn er beruht auf dem wesentlichsten Unterschiede beider Systeme, den wir darin sehen müssen, dass so zu sagen im Valentinianischen System der Zug von oben nach unten, im Basilidianischen durchweg von unten nach oben geht, ganz gemäss dem oben entwickelten Grundgesetz. Dort entsteht die materielle Welt durch einen Abfall im *πλήρωμα,* durch einen Bruch im Absoluten, hier entsteht die intelligibele Welt durch die Trennung vom *κόσμος.* Dort ist das Intelligibele das erste und Alles bedingende, also das eigentliche Sein, hier ächt Stoisch das Körperliche, der Weltsame; und das lässt vielleicht einen noch tieferen Blick in die characteristische Bezeichnungsweise der *ὑπερκόσμια* als *οὐκ ὄντα* thun.

Doch das führt eigentlich schon über unsere Untersuchung, die sich auf das Basilidianische System allein beschränkt, hinaus. Verfolgen wir desshalb den Weltbildungsprocess, wie er hier dargestellt wird, weiter. Die Bildung schreitet jetzt zum *κόσμος* selbst fort, immer mit dem endlichen Ziel, dass auch die dritte Sohnschaft hinaufkomme zu dem *οὐκ ὢν θεός.* Es erhob sich nun nämlich aus der Masse der *πανσπερμία* der grosse Archon, das Haupt der Welt „*ἀρρητῶν ἀρρητότερος καὶ δυνάτων δυνατώτερος καὶ σοφῶν σοφώτερος καὶ ὅ, τι ἂν εἴπῃς πάντων τῶν καλῶν κρείττων*“ (vgl. S. 235, 47 ff.). Dieser stieg in die Höhe bis an das *στερέωμα,* dort hielt er an [43]) und in der Meinung, hier

43) Vgl. S. 236, 54: „*οὗτος γεννηθεὶς ἐπῆρεν ἑαυτὸν μετεώρισε, καὶ ἠνέχθη ὅλος ἄνω μέχρι τοῦ στερεώματος ἔστη.*“ Miller, dem Jacobi darin folgt (a. a. O. S. 19 Anm. 1), will vor *μετεώρισε* ein *καὶ* einschieben und dann *ἔστη* streichen. Allein das letztere gehört so nothwendig zu der ganzen Schilderung, dass es sicher nicht wegfallen darf. Der *ἄρχων* erhebt sich und wie er oben ist, hält er an um sich umzuschauen. Ich möchte herstellen: „*οὗτος γεννηθεὶς ἐπῆρεν ἑαυτὸν μετεωρίσας καὶ ἐνέχθεις ὅλος ἄνω μέχρις τοῦ στερεώματος ἔστη.*“ Auch im folgenden Satze möchte Miller nicht ganz richtig das letzte *εἶναι* gestrichen haben. Besser tilgt man vorher „*μηδὲ εἶναι.*“

sei das Ende und darüber hinaus Nichts mehr, da er ferner auch Nichts wusste von der dritten Sohnschaft, die noch in der πανσπερμία verborgen war, glaubte er selbst der Herr und Herrscher und der weise Baumeister zu sein und wandte sich desshalb zur Einzelbildung der Welt [44]. Zunächst wollte er nicht allein sein, desshalb machte er sich aus dem zu Grunde liegenden (dem σωρὸς τῆς πανσπερμίας) einen Sohn. Wie das aber der οὐκ ὢν θεός vorher beschlossen hatte, als er die πανσπερμία schuf, d. h. also, wie das nach dem in der πανσπερμία liegenden Entwickelungsgesetze geschehen musste, war der Sohn in allen Stücken viel weiser und besser als der ἄρχων selbst. Als dieser daher den Sohn sah, erstaunte er und setzte ihn zu seiner Rechten (S. 236, 72). Mit diesem seinem Sohne zusammen vollbrachte dann der Archon die himmlische Schöpfung, d. h. die Schöpfung der Aetherwelt, die bis an den Mond reicht (S. 237, 90 ff). Dieses Gebiet, wo der grosse Archon wohnt, nennt Basilides die ὀγδοάς, desshalb den Archon selbst den Archon der Ogdoas.

Die Weltbildung steigt nun noch tiefer herab. Der ganze Process, den wir eben in Bezug auf den Archon der Ogdoas kennen gelernt haben, wiederholt sich noch einmal. Wieder steigt aus der πανσπερμία ein ἄρχων auf, grösser als Alles was unter ihm ist, ausgenommen die Sohnschaft, die noch zurück ist, aber viel geringer als der erste Archon. Er heisst ἄρρητος, sein Ort die Hebdomas, er selbst der Archon der Hebdomas [45]. Es wiederholt sich nun, was bei dem ersten Archon geschah, er bildet sich einen Sohn, grösser und weiser als er selbst [46] und ordnet nun ebenfalls als Demiurg, was unter ihm war.

44) S. 236, 64: „Τρέπεται εἰς τὴν καθ' ἕκαστα κτίσιν τοῦ κοσμοῦ."
45) Vgl. S. 237, 93.
46) Vgl. S. 237, 1: „Ποιήσας καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ υἱὸν ἐκ τῆς πανσπερ-

nun durch fortwährende Scheidung die Ordnung
bis auf den immer noch zu Grunde liegenden
πανσπερμίας, in der die dritte Sohnschaft Wohl-
d und empfangend liegt. Das ist unsere Stufe,
hat gar keinen Bildner und Ordner, denn wie
deutlich sagt, reicht des zweiten Archon Macht
t nicht bis hieher. Hier geschieht Alles κατὰ φύ-
dem vernünftigen Plane, den der οὐκ ὢν θεός bei
fung fasste 47). Jacobi ist der Meinung, Hippo-
ier geirrt indem er dem Basilides die eben aus-
Meinung zuschreibt 48); allein diese Beschuldigung
h schwer halten lassen und beruht wohl auf ei-
erständniss des Systems an diesem Puncte. Es
wendig zur Anschauung des Basilides, dass der
en Demiurg hat. Er ist eben das noch Unge-
ngeordnete. Sehr richtig hat Baur 49) darauf
gemacht, dass der Jesus, der die Trennung
inaufsteigen der dritten noch in der πανσπερμία
Sohnschaft vermittelt, den beiden Söhnen der
honten parallel steht; die ja auch ein Jeder sei-
und seine Welt mit dem Urprincip vermitteln.

ὡς ἑαυτοῦ φρονιμώτερον καὶ σοφώτερον.“ Millers Conjec-
des zweiten αὐτός lesen will αὐτόν ist unnöthig; beide
rallel und das zweite αὐτός entspricht dem ersten, bei-
ückbeziehung auf den grossen Archon.
S. 237, 4 ff. Die Stelle ist sehr verderbt und weder
ch Jacobi's (a. a. O. S. 23 Anm. 1) Conjecturen er-
ausreichend. Ich möchte lesen: „Τὸ δὲ ἐν τῷ διαστή-
ωρὸς αὐτός ἐστι, φησί, καὶ ἡ πανσπερμία, καὶ γίνεται κατὰ
ενα ὡς φθάσαντα τεχθῆναι ὑπὸ τοῦ τὰ μέλλοντα λέγεσθαι
δεῖ καὶ ὡς δεῖ λελογισμένου. Καὶ τούτων ἐστὶν ἐπιστάτης
ημιουργὸς οὐδείς. Ἀρκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ λογισμὸς ἐκεῖνος
τε ἐποίει ἐλογίζετο (oder auch: ὁ λογισμὸς [ὃν] ἐκεῖνος
. O. S. 22.
e des Christenthums S. 193.

Die Parallele greift aber noch weiter durch. Wie dort jedesmal der Archon und sein Sohn zusammengehören, so Jesus und die *υἱότης*. Diese nimmt hier die Stelle des Archon ein. Desshalb heisst es auch so oft von ihr, sie sei in dem Samen zurückgelassen „*εὐεργετεῖν καὶ εὐεργετεῖσθαι.*“ Sie thut wohl, indem sie die Seelen, zu deren Natur es gehört, auf dieser Stufe zurückzubleiben, schmücken soll, gestalten, bessern und vollenden [50]), indem sie also für diese Stufe dasselbe bewirken hilft, was die Archonten und ihre Söhne jeder für seine Stufe.

Nur an einem einzigen Puncte berührt sich hier nun Hippolyts Darstellung der Weltentwickelung nach Basilides mit denen des Irenäus und Epiphanius, indem nämlich Hippolyt noch nachträglich hinzufügt, dass die Basilidianer ausserdem durch die Stufen hin (so möchte ich das *κατ' αὐτὰ τὰ διαστήματα* fassen) [51]) eine Menge *κτίσεις*, *ἀρχαί*, *δυνάμεις* annehmen und desshalb 365 Himmel zählen, auf welche Zahl der Himmel sich dann der Name des grossen Archon *Ἀβρασάξ* bezieht, der die Zahl 365 *τξε* in sich schliesst. Der Sinn ist jedenfalls dieser, dass der ganze Raum vom *στερέωμα* des h. Geistes bis zum *σωρός* allerdings zunächst in zwei *διαστήματα* zerfällt, in den *τόπος* des grossen Archon, die Ogdoas, und in den *τόπος* des zweiten Archon, die Hebdomas, dass aber die Basilidianer durch diesen gan-

50) Vgl. S. 238, 20: „*Υἱοὶ δέ, φησίν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοὶ ἐνθάδε καταλελειμμένοι διακοσμῆσαι καὶ διατυπῶσαι καὶ διορθώσασθαι καὶ τελειῶσαι τὰς ψυχὰς κατὰ φύσιν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι.*“

51) Vgl. S. 240, 89 ff. In den folgenden Worten „*καὶ κατ' αὐτούς*“ steckt sicher ein Fehler; schwerlich möchte aber Millers Annahme, es sei das *καί* zu streichen, richtig sein. Dann müsste *κατ' αὐτούς* auf die Basilidianer gehen. Allein einmal folgt diese Angabe sogleich Z. 92 und sodann ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass dieses *κατ' αὐτοὺς* dem *κατ' αὐτὰ τὰ διαστήματα* entspricht. Dann muss ein dem „*διαστήματα*“ correspondirendes Wort ausgefallen sein. Vielleicht ist zu lesen *κατ' αὐτοὺς* [*τοὺς τόπους τῶν ἀρχόντων*] oder ähnliches.

zen Raum hin nun noch eine ganze Menge von Schöpfungen annehmen. Es sind nicht Schöpfungen neben jenen Stufen, sondern in denselben, gleichsam Unterabtheilungen, über denen jene Zweitheilung als höhere steht. Desshalb führt denn auch der grosse Archon den Namen Abrasax, indem er als das Haupt dieser ganzen Welt, durch welche die 365 Welten sich erstrecken, sie alle in sich schliesst, wie sein Name die Zahl 365. Man sieht, diese ganze Annahme, die bei andern Berichterstattern so hervortrat, dass sie als ein Hauptstück des Basilidianischen Systems erscheinen musste, hat nur untergeordnete Bedeutung, indem die darüber stehende Zweitheilung der Welt unter die beiden Archonten unbedingt Hauptsache ist. Ja man könnte fast, da Hippolyt die ganze Notiz so sehr beiläufig giebt, auf die Vermuthung kommen, sie gehöre gar nicht dem Basilides selbst und seinem ursprünglichen System an, wie es denn jedenfalls höchst bemerkenswerth ist, dass Hippolyt hier nicht das sonst so oft beliebte „*φησί*" gebraucht, sondern „*φάσκουσι*" und hier ausdrücklich nicht von Basilides, sondern von den Basilidianern redet. Doch darauf werden wir noch zurückzukommen Gelegenheit finden.

Gehen wir nun zur Darstellung der Erlösung im Basilidianischen System über. Die Erlösung ist darnach *ἀποκατάστασις,* Wiederherstellung, welche sich darin vollzieht, dass ein Jegliches den Platz findet, der ihm seiner Natur nach zukommt, und auf dieser Stelle befestigt wird.

Noch immer ist die dritte Sohnschaft im *σώρως* zurück, Wohlthat erzeigend und Wohlthat empfangend. Sie muss nun selbst hinauf zu den beiden andern Sohnschaften und dem nicht seienden Gott, und muss zugleich mithelfen, dass auch alles andere seinen Ort finde. Es sind die Kinder Gottes (die *ἐκλογή* heissen sie bei Clemens Alex.), auf deren Offenbarung die Creatur seufzend harret (Basilides wendet

Röm. 8, 22 auf sie an) zurückgeblieben, damit sie auch
psychischen Menschen, in denen Nichts von der υἱότης, nich
Pneumatisches ist, schmücken und bereiten und vollend
helfen. Offenbar unterscheidet Basilides nun in dies
Entwickelung drei Zeiten, drei Entwickelungsep
chen. Die erste Zeit ist die des grossen Archon der Og
doas. Das ist die Zeit bis auf Moses, die Zeit gänzlicher
Unwissenheit. Alles ist in tiefes Schweigen gehüllt, denn der
grosse Archon der ἄρρητος regiert. Das ist nach Basilides der
Sinn des Wortes: „Von Adam bis auf Moses herrschte die
Sünde" (Röm. 5, 13. 14). Die zweite Zeit ist die von Mo-
ses bis auf Christum. Diese hat offenbar nach Basilides
schon die Bedeutung einer Vorbereitung auf das Evangelium.
Denn das Schweigen wird nun gebrochen; ist die Ogdoas
„ἄρρητος", so ist die Hebdomas, welche jetzt das Regiment
übernimmt, in Vergleich mit ihr „ῥητόν". Der Archon der
Hebdomas ist nämlich der Gott, welcher sich dem Moses
geoffenbart [52]), der gesprochen, wie die Basilidianer lesen
wollen: „Ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ τὸ
ὄνομα τοῦ θεοῦ οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς", indem sie unter dem
Gott, den der Archon der Hebdomas nicht geoffenbart hat,
den grossen Archon der Ogdoas verstehen. Von daher ha-
ben denn auch alle Alttestamentlichen Propheten vor dem
Soter geweissagt (S. 238, 31 ff.).

Die Zeit der Erlösung brach nun an, als das Evange-
lium in der Welt kund gethan wurde. Das Evangelium ist
aber nach der klaren Definition bei Hippolyt (S. 243, 65)
die Erkenntniss der überweltlichen Dinge (ἡ τῶν ὑπερκο-
σμίων γνῶσις), des h. Geistes, der υἱότης und des οὐκ ὤν

52) Jacobi will auch hier den Hippolyt des Irrthums zeihen, wenn er sagt, dass nur der Archon der Hebdomas dem Moses sich kund gegeben habe; allein Hippolyts Darstellung möchte sich auch wohl hier als die richtige bewähren.

θεός. Die in dem *σωρός* zurückgebliebenen pneumatischen Naturen, welche mit dem Materiellen und Psychischen noch vermischt und dadurch verdunkelt sind, müssen sich ihrer pneumatischen, dem Ueberweltlichen angehörenden Natur bewusst werden, dadurch vollzieht sich die Scheidung und die Wiederherstellung so, dass Jegliches an seinen Ort kommt. Hier lag aber für Basilides eine eigenthümliche Schwierigkeit zu überwinden. Da nämlich nach dem oben mitgetheilten Grundgesetze des Systems wohl Alles von unten nach oben strebt, aber Nichts von oben nach unten kommt, so konnte Basilides keine Kraft aus dem Pleroma ausgehen lassen um nach unten zu kommen und die Sohnschaft zu erlösen, es konnte kein Aeon als Erlöser gesendet werden, wie das im Valentinianischen System geschieht. Die Art wie diese Schwierigkeit gelöst wird ist aber auch schon angedeutet in der Art, wie der h. Geist freilich Nichts von der Sohnschaft aber doch einen Geruch von ihr behält. In ähnlicher Weise müssen jetzt die Kräfte der überweltlichen Sphäre herniederwirken durch alle Stufen hin bis auf den *σωρός* und die darin verborgene Sohnschaft. Basilides bedient sich, dieses klar zu machen, eines Gleichnisses vom Indischen Naphtha [53]). Wie nämlich das Naphtha so leicht Feuer

53) Der Abschnitt S. 239, 44 ff. ist ebenfalls verderbt, doch lässt sich der Sinn sicher erfassen. Nicht ganz richtig wird dieser wohl von Baur a. a. O. S. 190 mit den Worten wiedergegeben „wie der Naphthas aus weiter Entfernung ein Feuer entzündet". Das Gleichniss ist vielmehr so zu fassen, wie im Text angedeutet ist. Zur Vergleichung setzen wir einige andere Stellen aus alten Autoren über das Naphtha und seine Eigenschaften her. Dioscorid. I, 102: „*Δύναμιν ἔχον ἁρπατικὴν πυρὸς ὥστε καὶ ἐκ διαστήματος ἁρπάζειν τοῦτο.* — Plin. H. N. „Huic magna cognatio ignium transiliuntque protinus in eam undecunque visam". — Besonders Plutarch. Alex. c. 35: „*Οὕτω δ' εὐπαθὴς πρὸς τὸ πῦρ ἐστιν ὥστε πρὶν ἢ θιγεῖν τὴν φλόγα δι' αὐτῆς περὶ τὸ φῶς ἐξαπτόμενος αὐγῆς τὸν μεταξὺ πολλάκις ἀέρα συνεκκαίει*". Die Stellen können zugleich dienen um das Verständniss des Textes bei Hippolyt zu eröffnen, beziehungsweise ihn emendiren zu helfen.

fängt, dass es gar keiner unmittelbaren Berührung mit demselben bedarf, um sich zu entzünden, sondern dazu genügt, dass es von einem Lichtstrahl aus weiter Ferne getroffen wird, so kommen die Kräfte von unten her von der *ἀμορφία* bis zur Sohnschaft und werden von ihr erleuchtet und entzündet. Und zwar erfasst zuerst der Sohn des grossen Archon die Gedanken der Sohnschaft. Dieses geschieht durch die Vermittelung des h. Geistes, welcher im *μεθόριον* die dahin strömenden Gedanken der Sohnschaft erfasst und dem Sohne des Archon mittheilt.

Von da an schreitet nun die Erkenntniss fort. Von dem Sohne kommt das Evangelium zu dem Archon selbst, und dieser erkennt, dass er nicht der Gott des All's ist, sondern erzeugt, und den Schatz des unsagbaren und namenlosen nicht seienden Gottes und der Sohnschaft über sich hat [54]). Da bekehrte und fürchtete sich der grosse Archon,

Gleich Z. 44 steckt in den Worten *ἦλθε δὲ οὕτως καὶ οὐδὲν κ. τ. λ.* sicher ein Fehler. Ich möchte vorschlagen „*ἦλθε δὲ ὄντως καίτοι οὐδὲν κατῆλθεν ἄνωθεν*“. Es kam das Evangelium wirklich obwohl Nichts (kein Aeon, keine *υἱότης*) von oben herabkam u. s. w. Im Folgenden ist besonders das *ὀφθείς* den Auslegern verdächtig erschienen. Miller will *ἁφθείς*, Jacobi (a. a. O. S. 28 Anm. 3) *τεθείς* lesen. Allein vergleicht man die Stelle aus Plinius, so möchte *ὀφθεὶς* doch richtig sein. Es soll ausdrücken „wenn das Naphtha auch nicht vom Feuer selbst berührt, sondern nur vom Blick des Feuers getroffen ist, entzündet es sich schon“. Im Verlauf des Satzes kann unmöglich neben *κατὰ τὸν νάφθαν τὸν ἰνδικόν* nach *οἷον νάφθας τις ὤν* gestanden haben. Streichen möchte ich jene ersten Worte nicht, wie Jacobi thut. Es ist wohl eine Versetzung eingetreten, und die Worte *κατὰ τὸν νάφθαν τὸν ἰνδικὸν* werden wohl am besten nach *τῆς υἱότητος* Z. 50 eingeschoben. Dort finden sie eine passende Stelle.

54) 239, 58 ff. „*Ἦλθεν οὖν τὸ εὐαγγέλιον πρῶτον ἀπὸ τῆς υἱότητος, φησί, διὰ τοῦ παρακαθημένου τῷ ἄρχοντι υἱοῦ* [*τὸ* ist zu streichen] *πρὸς τὸν ἄρχοντα, καὶ ἔμαθεν ὁ ἄρχων ὅτι οὐκ ἦν θεὸς τῶν ὅλων, ἀλλ' ἦν γεννητὸς καὶ ἔχων ὑπεράνω τὸν* [st. *τὸν ὑπεράνω*] *τοῦ ἀρρήτου καὶ κατονομάστου οὐκ ὄντος καὶ τῆς υἱότητος κατακείμενον θησαυρόν*“. Die angegebene Umstellung „*ὑπεράνω τὸν*“ scheint zum Verständniss des Satzes zu genügen und möchte es

als er merkte in welcher Unwissenheit er gewesen war (worauf Basilides das Wort bezieht „der Weisheit Anfang ist die Furcht des HErrn"), und bekannte seine Sünde, dass er sich selbst erhöhet hatte. In Folge der Belehrung des grossen Archon wird nun auch die ganze Schöpfung der Ogdoas belehrt und erkennt das Geheimniss, welches darauf in ganz ähnlicher Weise weiter zur Hebdomas kommt. Der Sohn des grossen Archon erleuchtet den Sohn des Archon der Hebdomas, dieser seinen Archon und dann auch die Schöpfung der Hebdomas.

Zuletzt kommt nun das Evangelium auch zur untersten Stufe, wo noch immer die dritte Sohnschaft verborgen liegt. Wie für die Welten der Ogdoas und Hebdomas die Söhne der Archonten die Erleuchtung vermitteln, so für die letzte Stufe der Soter, Jesus. Obwohl Hippolyt, was er über diesen wichtigsten Theil der ganzen *ἀποκατάστασις* mittheilt, nicht in der genauen Ordnung gehalten hat, die er bis dahin verfolgt, sondern Manches nachträgt und mehr beiläufig hinzufügt, so lässt sich die Erlösungstheorie doch ziemlich sicher erkennen. Auf den ersten Blick ergibt sich, dass das System keine Spur von Doketischem enthält. Jesus der Soter, ist auch in dem *σωρός τῆς πανσπερμίας* verborgen, und wie Alles wird auch er in der vorherbestimmten Zeit offenbar, wie ja auch die Magier seinen Stern sahen [55]. Er hat nun, ein rechter Mikrokosmos, wie Jacobi [56] ihn mit vollem Rechte bezeichnet, Alles in sich, was auf der untersten Stufe durcheinander gemischt liegt. Er ist der pneumatische Mensch, der *ἔσω ἄνθρωπος* der mit einem psychischen Menschen und einem der *ἀμορφία* angehörenden

der weiter gehenden Emendationen Jacobi's (a. a. O. S. 29 Anm. 1) wohl nicht bedürfen.

55) Vgl. S. 242, 54.

56) a. a. O. S. 32.

Körper umkleidet ist. Die Erlösung besteht nun darin, dass Jesus der Erstling der Scheidung des Vermischten wird, dass die Scheidung in ihm beginnt, um sich dann in allen pneumatischen Menschen fortzusetzen [57]). Bei dieser Scheidung kommen nun zwei Momente wesentlich in Betracht, zuerst die Erleuchtung, dann das Leiden. Von der Hebdomas leuchtet das Licht hernieder auf Jesum, und dieser wird davon erfasst und erleuchtet. Darauf bezieht sich das Wort: „Der h. Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten"; das ist nämlich die Kraft der Scheidung (*κρίσις*), welche von oben herniederkommt [58]). Die Scheidung selbst vollzieht sich dann durch das Leiden, welches offenbar als ein wirkliches, nicht als Scheinleiden gefasst wird [59]), und in dessen Folge die verschiedenen Elemente, welche in Jesus lagen, sich trennen, und jedes an den ihm von Natur zukommenden Ort gelangt. Es litt sein somatischer Theil, der der *ἀμορφία* angehörte, und wurde wieder gebracht zur *ἀμορφία*; es erstand sein psychischer Theil, der der Hebdomas angehörte, und wurde wiedergebracht zur Hebdomas. Ebenso kehrt dann, was dem Gebiet des grossen Archon angehört, zu diesem zurück; was dem Gebiete des Geistes angehört, bleibt bei diesem; die Sohnschaft aber schwingt sich gereinigt durch alle Stufen hindurch zur seligen Sohnschaft hinauf (243, 84 ff.). So hat die Scheidung und Wiederherstellung sich an einem einzelnen Menschen vollzogen. Es ist aber klar, dass diese in dem Soter vollzogene Scheidung keine weitere Bedeutung für den nun fortschreitenden Process hat, als die, dass damit

57) Vgl. 243, 74: „Γέγονε δὲ ταῦτα, ἵνα ἀπαρχὴ (st. ἀπ' ἀρχῆς) τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς".

58) 241, 5 ff: „Κατῆλθεν ἀπὸ τῆς ἑβδομάδος τὸ φῶς, τὸ κατελθὸν ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος ἄνωθεν τῷ υἱῷ τῆς ἑβδομάδος, ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας καὶ ἐφωτίσθη συνεξαφθεὶς τῷ φωτὶ τῷ λάμψαντι εἰς αὐτόν".

59) 243, 83: „Ἔπαθεν οὖν τοῦτο ὅπερ ἦν αὐτοῦ σωματικὸν μέρος".

der Anfang der Scheidung gemacht ist; denn da Jesus leidet, damit in ihm selbst die Scheidung geschehe, so kann sein Leiden in keiner Weise eine stellvertretende oder sühnende Kraft haben. Er ist nur in sofern der Soter, als in ihm zuerst durch Erleuchtung und Leiden sich vollzogen hat, was nun in allen andern pneumatischen Menschen sich eben so vollziehen muss, wie denn Hippolyt ausdrücklich sagt, dass in derselben Weise wie bei Jesus die ganze Sohnschaft geschieden wird [60]). Der Process schreitet nun einmal begonnen fort, und die Welt muss so lange stehen, bis die ganze Sohnschaft, gereinigt und leicht geworden, dass sie wie die erste durch sich selbst hinauflaufen kann, hinaufgelaufen sein wird zum *οὐκ ὢν θεός* (vgl. 241, 15 ff.), womit dann zugleich alles Andere seinen ihm von Natur zukommenden Ort gewinnt, das Somatische zur *ἀμορφία*, das Psychische in die Hebdomas u. s. w. wiederkehrt.

Ist dieser Process vollendet, so tritt dann ein Augenblick ein, wo die ganze Welt vollendet ist, wo nun Jegliches seine naturgemässe Stelle eingenommen hat. Wie nun aber diese Wiederherstellung durch die Gnosis vermittelt ist, so würde dieselbe Gnosis augenblicklich wieder störend einwirken, indem die untern Stufen, so lange sie von den oberen wissen, sich hinaufsehnen, der höheren Stufen begehrend. So würde der Schmerz und die Sehnsucht nie aufhören, und jeden Augenblick müsste wieder Unordnung und Vermischung entstehen, also die eben vollendete Scheidung und Wiederherstellung stets von Neuem nöthig werden. Desshalb wird nun die ganze Welt in diesem Vollendungszustande fixirt, und zwar ganz ensprechend den eben entwickel-

60) 244, 99 ff.: *Τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ φησὶν ὅλην τὴν υἱότητα τὴν καταλελεγμένην* (nach 238, 15; ib. 21 ist ohne Zweifel *καταλελειμμένην* zu lesen) *εἰς τὴν ἀμορφίαν πρὸς τὸ εὐεργετεῖν καὶ εὐεργετεῖσθαι διαφυλοκρινηθῆναι, ᾧ τρόπῳ καὶ ὁ Ἰησοῦς πεφυλοκρίνηται*".

ten Gedanken fixirt durch die grosse Unwissenheit (*μεγάλη ἄγνοια*) welche der *οὐκ ὢν θεός* über die Welt kommen lässt, damit Niemand etwas begehre, was wider seine Natur ist, noch Verlangen trage über das, was ihm naturgemäss ist, hinauszugehen und es zu überschreiten [61]). Denn unsterblich ist Alles was an seinem Platze bleibt; wie es aber den Fischen Verderben bringen würde, wollten sie begehren, auf den Bergen mit den Schafen zu weiden, so bringt es Verderben, über das Naturgemässe hinauszuschreiten (vgl. 242 35 ff.). So ergreift die *ἄγνοια* zuerst die Seelen, deren Natur es ist auf dieser Stufe zu bleiben, dann den Archon der Hebdomas, endlich den Archon der Ogdoas. Keiner weiss mehr von dem, was über ihm ist, keiner begehrt darum auch Höheres als seine Stufe, jeder geniesst auf seiner Stufe die Seligkeit. Die *ἀποκατάστασις* hat sich ganz vollzogen.

Erst nachdem wir das Basilidianische System, so weit Hippolyts Angaben reichen, vollständig entwickelt haben, wird es an der Zeit sein, eine früher so vielfach besprochene Frage aufzuwerfen, die nach der Ansicht des Basilides vom Bösen. Ist Basildes Dualist oder nicht? das ist eine früher zwischen Neander [62]), Gieseler [63]) und Baur [64]) mehrfach erörterte Frage, die damals mit voller Sicherheit zu entscheiden vielleicht unmöglich war, die aber desshalb um so dringender jetzt Erledigung verlangt. Hatte Neander den Dualismus als ein Grundelement des Basilidianischen Systems angesehen, indem er behauptete, Basilides lehre ein selbständig thätiges Reich des Bösen, so suchte Gieseler

61) 242, 28: „*Ἐπειδὰν γένηται τοῦτο, ἐπάξει* (M. *ἐπαύξει* Cod.), *φησίν, ὁ θεὸς ἐπὶ τὸν κόσμον ὅλον τὴν μεγάλην ἄγνοιαν, ἵνα μὴ πάντα κατὰ φύσιν* (Mill. schlägt vor *ἵνα ᾖ*, lieber möchte ich lesen *ἵνα μένῃ* vgl. ib. Z. 33, 41) *καὶ μηδὲν μηδενὸς τῶν παρὰ φύσιν ἐπιθυμήσῃ*“.

62) Gnost. Syst. S. 36 — K. G. I b. S. 693.

63) H. A. L. Z. a. a. O. S. 835. — St. u. Kr. 1830 S. 396.

64) D. Gnosis S. 210.

den Dualismus wenigstens in so fern zu leugnen, als er nur ein nicht thätiges Reich des Bösen glaubte bei Basilides annehmen zu müssen. Baur mit ausführlicher Begründung seiner entgegenstehenden Ansicht, Matter [65]) ohne eigentlich selbständige Begründung waren auf Neanders Seite getreten. Ja so fest scheint die Ansicht von dem Dualismus des Basilides eingewurzelt, dass auch Jacobi sich noch nicht davon hat frei machen können. Das allerdings muss auch Jacobi einräumen, dass Hippolyt keinen Dualismus in dem Basilidianischen System gefunden hat, allein er glaubt, auch hier einen Irrthum des Berichterstatters vermuthen zu dürfen, der allerdings durch das Schwanken der Ansichten des Gnostikers selbst in diesem Punkte veranlasst worden sein soll [66]).

Wir müssen auch hier Hippolyt gegen Jacobi in Schutz nehmen. Ist unsere oben in Anlass des Schöpfungsbegriffes gegebene Exposition richtig, so ist das Basilidianische System vielmehr pantheistischer als dualistischer Art [67]). Für

65) Hist. critique du Gnosticisme II, 41 ff.

66) Vgl. a. a. O. S. 9 ff.

67) Es ist auffallend und wohl nur als eine Nachwirkung der frühern Darstellung anzusehen, dass Baur, der doch so tief in das Wesen der Gnosis eingedrungen ist, in seiner neuesten Darstellung doch den Dualismus noch als zum Grundcharakter der Gnosis in allen Formen gehörig bezeichnet. Er sagt ausdrücklich (d. Christenthum u. d. christl. Kirche u.s.w. S. 167): „der Grundcharakter der Gnosis in allen ihren Formen ist dualistisch und nichts bezeichnet sie so unmittelbar als ein Erzeugniss der heidnischen Anschauungsweise, als ihr so scharf ausgeprägter durch alles hindurchgehender Dualismus", obwohl er das S. 193 eigentlich selbst wieder zurücknimmt, wenn er einräumt, dass die beiden grossen Systeme, das des Basilides und das des Valentin dem nicht entsprechen, besonders das erstere nicht. Nimmt man hinzu, dass auch das Pseudo-Clementinische System, welches wie weiter auszuführen hier nicht der Ort ist mit seinem Pantheismus gerade dem Basilidianischen nahe verwandt ist, nicht als eigentlich dualistisch bezeichnet werden darf, da die dualistische Anschauungsweise, obwohl sie auch hier wie bei Valentin und Basilides sich

ein eigentlich Böses ist in dem ganzen System kein Raum, weil kein Raum für den Begriff der Willensfreiheit. Der ganze Process, wie wir ihn nun überschauen können, ist ein Gott - Welt - Entwickelungsprocess, dessen Endresultat die Scheidung der *ὑπερκόσμια* vom *κόσμος* ist. Dieser Process vollzieht sich in seinem ganzen Verlaufe mit Nothwendigkeit nach den in der Gott-Welt liegenden Gesetzen, wie das fast an jedem Hauptpunkte hervorgehoben wird. Das Welt-*σπέρμα* hat Alles in sich, und Alles muss sich aus demselben zu seinen Zeiten nach der Ordnung mit Nothwendigkeit entfalten (S. 232, 42). Dass sich der Archon erhebt und sein Sohn, geschieht auch nach dem Plane, den der *οὐκ ὢν θεός* beschloss, als er die *πανσπερμία* niederlegte (236, 68). Ebenso entwickelt sich der *σωρός* nach in ihm liegenden Gesetzen mit Nothwendigkeit (S. 237, 5); auch vom *σωτήρ* heisst es (S. 243, 55) „*ἦν καὶ αὐτὸς ὑπὸ γένεσιν ἀστέρων καὶ ὡρῶν ἀποκαταστάσεως ἐν τῷ μεγάλῳ προλελογισμένος σωρῷ*" [65]). Alles geschieht, wie Hippolyt nicht müde wird, immer zu wiederholen, „*κατὰ φύσιν*" es entwickelt sich Alles „*καιροῖς ἰδίοις*".

Von einem frei Bösen im ethischen Sinne kann in einem solchen System nicht die Rede sein. Das Böse besteht allein darin, dass nicht jedes seinen ihm von Natur zukommenden Platz einnimmt, wie Hippolyt noch S. 242, 40 ausdrücklich aussagt. Das ist aber ein nothwendiger Durchgangspunct, der in der Entwickelung eintreten muss. Desshalb ist denn auch nirgend von einem Sündenfall, einer Erlösung, einem Kampf gegen

nicht verbergen kann doch einem scheinbar strengen Monotheismus untergeordnet wird, so bleibt als specifisch dualistisch von den grösseren durchgebildeten Systemen nur das Marcionitische übrig und Baur's allgemeiner Satz verliert noch mehr von seiner Bedeutung.

68) Wesshalb Miller hier *σάρῳ* lesen will, begreife ich nicht.

das Böse, nirgend auch von Gericht, Bestrafung, Vernichtung des Bösen die Rede, Scheidung — darin geht Alles auf, und hat nun Alles seinen richtigen Platz gefunden, so ist Alles gut, unsterblich, selig. Hier liegt aber der eine Punkt, in dem das Basilidianische System sich vom Pantheismus wesentlich entfernt. Nach den pantheistischen Gedanken müsste die Entwickelung mit derselben Nothwendigkeit fortschreiten, Alles wie es sich aus Gott entwickelt hat, in Gott zurückkehren, um dann wieder aus Gott herauszutreten und denselbigen Kreislauf in Ewigkeit weiter zu führen. Da ist nun der einzige Punkt, wo ein Neues, nicht mit Nothwendigkeit in der Gott-Welt liegendes hinzutritt, die grosse *ἄγνοια*, die darum auch einzig auf Gott unmittelbar zurückgeführt wird. Durch diese ist denn ein für alle Mal die Weltentwickelung fixirt.

II.

Gerade über die zuletzt besprochenen Punkte erhalten wir nun genauere Aufschlüsse bei Clemens Alexandrinus, dessen Angaben über das Basilidianische System von allen übrigen gewiss den ersten Anspruch haben, mit der neuen Quelle verglichen zu werden, da sie ihr aller Wahrscheinlichkeit nach am nächsten stehen. Schon längst war die bereits von Mosheim und Beausobre geäusserte Ansicht, die dann besonders Neander[69]), Gieseler[70]) und Baur[71]) weiter begründeten, fast allgemein[72]) angenommen, dass wir, in den Fragmenten des Clemens Alexandri-

69) Gnost. Syst. S. 32.

70) L. Z. 1823 Nr. 105 S. 835 — K. G. S. 186 Anm. 3.

71) Gnosis S. 210.

72) Die Zweifel Matter's (Histoire critique du Gnosticisme II, 40 Anm. 1) sind nicht einmal im eigenen Werke festgehalten und durchgeführt; vgl. S. 46. — Hilgenfeld's Widerspruch (vgl. oben Anm. 12) ist dem gegenüber um so unbegreiflicher.

nus, die zum Theil aus Citaten des Basilides selbst bestehen, das ächte alte Basilidianische System vor uns haben, während uns Irenäus und Epiphanius das System der spätern Basilidianer mittheilen. Allerdings war diese Ansicht nur durch eine Vergleichung mit den Angaben des Irenäus und Epiphanius zu begründen und desshalb, wenn auch im höchsten Grade wahrscheinlich, doch nie sicher zu beweisen, wozu noch die Schwierigkeit kam, dass die Angaben des Clemens selbst so fragmentarisch sind, dass sie eine sichere Auslegung fast unmöglich machten. Eine Vergleichung mit Hippolyt vermag jetzt beidem abzuhelfen, sie zeigt deutlich, dass Clemens und Hippolyt ein und dasselbe alte Basilidianische System vor Augen hatten und verbreitet über die dunklen Fragmente erst rechtes Licht.

Auf den ersten Blick scheinen sich allerdings zwischen den beiderseitigen Angaben nicht so viel Berührungspunkte zu ergeben, als wir bei einer Uebereinstimmung beider erwarten sollten. Allein eben so leicht lässt sich davon der Grund erkennen, der nämlich, dass Clemens sich vorwiegend mit einer ganz andern Seite des Basilidianischen Systems beschäftigt, als Hippolyt. Den letzteren interessirt mehr der kosmologische und theologische Theil, während der erstere sich dem anthropologischen zuwendet, ein für uns um so günstigerer Umstand, da, falls sich nur die Uebereinstimmung darthun lässt, sich beide auf diese Weise gegenseitig ergänzen. Die Polemik des Alexandriners gegen die gnostischen Lehren, war, wie sie Baur[73]) treffend charakterisirt, nicht eine vollständig durchgeführte, alle Theile des Systems betreffende, sondern sie berücksichtigte mehr nur einzelne Grundsätze der Gnosis. Der Hauptpunkt, in dem Clemens sie fast überall bestreitet, ist die Beeinträch-

73) Gnosis S. 489.

tigung der sittlichen Freiheit. Das ist auch in der Polemik gegen Basilides der Fall.

Sehr richtig, glauben wir, hat Neander[74]) erkannt, dass Clemens Alex. den Basilides ausdrücklich beschuldigt, der Freiheit der Selbstbestimmung zu nahe zu treten, ja, man darf sagen, das ist der Hauptpunkt, den Clemens bei seinem Gegner bestreitet, von dem wir desshalb auch am besten ausgehen, da wir hier die ausführlichsten Aufschlüsse zu erwarten haben. Neander meint nun allerdings, Clemens gehe hier zu weit, indem des Basilides Aussagen das nicht enthielten, was sein Gegner darin suche und hineintrage (vgl. a. a. O.); und Baur[75]) spricht sich sogar dahin aus, „der Grundsatz der freien Willensbestimmung müsse im System des Basilides eine grosse Bedeutung gehabt haben"; allein schon ein Rückblick auf die Darstellung Hippolyts muss uns wahrscheinlich machen, dass der Alexandriner doch wohl in seiner Polemik Recht gehabt haben wird.

Die Stellen, welche Clemens aus den Schriften des Isidor, des Sohnes unsers Häretikers, anführt und auf die sich Neander wie Baur für ihre Ansicht berufen, übergehen wir zunächst noch, da es sich hier zuerst um Basilides eigne Ansichten handelt. Dabei beginnen wir am besten mit der Lehre, die Clemens am meisten beschäftigt, der Lehre vom Glauben. Die Hauptstelle findet sich Strom. V, 1 (ed. Sylb. p. 545; Pott. 645), allerdings vielfach corumpirt[76]), doch dem Sinne nach kaum zweifelhaft. In-

74) Gnost. Syst. S. 58.

75) Gnosis S. 222.

76) Vgl. über diese Stelle Neander (gnost. Syst, S. 59) W. Baur (Gnosis S. 490). Mit Benutzung von Potter (Anm. ad l. l.) und Neander möchte ich so herstellen „*Εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται ὡς Βασιλείδης οἴεται, τὴν νόησιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καλῶν καὶ* (st. *καὶ καλῶν*) *κτίσιν οὐσίας ἀξίαν, τοῦ ποιήσαντος πλησίον*

dem Basilides glaubte, man erkenne Gott von Natur, annte er die „νόησις ἐξαίρετος" die besondere Erkenntniss (d. ist ohne Frage die νόησις der ἐκλογή, der Erwählten, der pneumatischen Menschen, welche bei Hippolyt die Sohnschaft genannt werden) zugleich πίστις und βασιλεία d. h. sie schliesst den Glauben und die Theilnahme am Reich in sich und ist daher als dem Menschen φύσει zukommend nur οὐσία nicht ἐξουσία, sie ist φύσις nicht freie Zustimmung der Seele. Νόησις, πίστις, βασιλεία sind demnach wesentlich eins und kommen den Erwählten von Natur zu, wie sich das auch aus der folgenden Argumentation des Clemens ergibt, wo er dem Basilides die Ansicht zuschreibt, es sei Jemand „φύσει πιστὸς καὶ ἐκλεκτός", es sei die „ἐκλογή φύσει σωζομένη".

Suchen wir die einzelnen Punkte noch durch andere Stellen klarer zu machen. Zunächst ergibt sich, dass es innerhalb dieser Menschenwelt eine ἐκλογή, eine Anzahl auserwählter, pneumatischer Menschen gibt, welcher Strom. IV, 1 noch ausdrücklich andere Menschen entgegen gesetzt werden[77]). Diese ἐκλογή ist nun nach Strom. IV, 26 (S. p. 540 P. p. 639) von Natur „ὑπερκόσμιος", sie hat nur als eine fremde am κόσμος Theil[78]). Wie sie nun von Natur ein überweltliches Wesen ist, so kommt ihr auch von Natur die Erkenntniss überweltlicher Dinge zu, das ist die πίστις. Am

ὑπάρχειν, αὐτὴν ἑρμενεύων· οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν κτίσεως ἀνυπερθέτον κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν".

77) Vgl. Sylb. p. 507; Pott. 600: „τὴν μὲν ἐκλεκτὴν (sc. ψυχήν) ἐπιτίμως διὰ μαρτυρίου, τὴν ἄλλην δὲ καθαιρομένην οἰκείᾳ κολάσει".

78) Baur's Auslegung der Stelle (Gnosis S. 223) möchte schwerlich haltbar sein, wie sie auch zu der Conjectur οὐσίαν st. οὖσαν ihre Zuflucht nehmen muss. Ich möchte lesen: „Καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασ. εἰληχέναι (st. εἰληφέναι) λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν". Basilides sagt die ἐκλογή habe nur als eine fremde Theil an der Welt, als von Natur überweltlich.

[…]en wird das Strom. II, 3 (S. p. 363; P. p. 433), wor-
die Basilidianer die πίστις als eine „φυσική" bestimmen,
[…]der ἐκλογή von Natur zukommt, indem diese ohne Be-
die Wahrheiten „καταλήψει νοητικῇ" findet; wie es denn
[…]er hin noch ausdrücklich heisst: "Ἔτι φασὶν οἱ ἀπὸ Βασ.,
[…]ν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα·
ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου, τὴν
[…]κὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν". Hiernach gibt
so verschiedene Stufen (διαστήματα) und πίστις und
sind verwandt, entsprechend[79]) der jedesmaligen Stufe.
[…]ίστις ist also Nichts, als das natürliche Correlat der
[…]örigkeit zu einer Stufe, also bei der ἐκλογή der Zuge-
[…]it zu den überweltlichen Dingen. Selbst die oft für
[…]gentheil angeführte Stelle Str. II, 6 (S. p. 371 P. p.
[…]wornach die Basilidianer den Glauben definiren als
συγκατάθεσιν[80]) πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν,
ἢ παρεῖναι" widerspricht dem in der That nicht,
[…]it noch gar nicht gesagt ist, dass diese Zustimmung
zu etwas, was die Sinne nicht bewegt, weil es
[…]enwärtig ist, eine freie ist, sondern dieselbe eben-
[…]e φύσει vorhandene sein kann und in der That
[…]bigen Stellen sein soll, so gut wie oben die κα-
[…]ητικῇ als eine φυσική bestimmt wird.
[…]darf nur der Hindeutung, um zu zeigen, wie ge-
[…]les in das von Hippolyt dargelegte System hin-
[…]s auf die Ausdrücke hin. Dort haben wir das

[…]beachten ist hier der Ausdruck „οἰκεία" als ächt stoi-
[…]nus. Vgl. Cic. Ac. pr. II, 12: Nam quomodo non potest
[…]non appetere id, quod accommodatum ad naturam appa-
[…]d (οἰκεῖον appellant). Auch der oben angeführte Aus-
[…]h ist bekanntlich Stoisch. Vgl. Cic. Ac. pr. II, 47;
[…]II, 128.

συγκατάθεσις bei den Stoikern vgl. Ritter a. a. O.

Genauere kennen gelernt über die διαστήματα bis zu diesem letzten dem σωρός herab; dort wird ebenso wie bei Clemens κόσμος und ὑπερκόσμια unterschieden, welche letztere Region die dem οὐκ ὢν θεός wesensgleiche υἱότης angehört, wie hier die ἐκλογή als φύσει ὑπερκόσμιος bezeichnet ist; und wenn hier die πίστις als νόησις definirt wird als feste Ueberzeugung, so braucht nur erinnert zu werden, dass auch nach Hippolyts Darstellung es die Erkenntniss des Ueberweltlichen und die Ueberzeugung der Zugehörigkeit ist, welche den Menschen hinaufhebt, wesshalb auch so oft von der Erleuchtung die Rede ist und der pneumatische Mensch ausdrücklich der „νενοημένος ἔσω ἄνθρωπος" heisst (S. 243, 58). Endlich stimmt, was wohl nicht erst ausgeführt zu werden braucht, auch die ganze Auffassung des Glaubens als eines von Natur vorhandenen, mit dem System, wie wir es nach Hippolyt auffassen müssen, indem hier ja auch Alles Nothwendigkeit ist und sich nach innewohnenden Gesetzen von Anfang bis zu Ende mit Nothwendigkeit entwickelt.

Doch hier könnte eine Differenz zu liegen scheinen, die wir nicht übergehen dürfen. Nach Hippolyts Darstellung bedarf es des σωτήρ, bedarf es des zuerst auf ihn herableuchtenden dann sich weiter verbreitenden Lichtes um die Erkenntniss zu vermitteln, während sie nach Clemens ein angebornes, physisches Gut der Erwählten zu sein scheint, hier also weder Raum noch Bedürfniss für einen σωτήρ bleiben möchte. Doch dieser Schein verschwindet durch Betrachtung des weiteren Verlaufs der schon oben angezogenen Stelle Strom. V, 1. Clemens streitet hier gegen Valentin und Basilides und ihre Beeinträchtigung der Willensfreiheit. Dann, meint er, seien ja die Gebote A. wie N. T.'s überflüssig; wenn Jemand von Natur selig werde, wie Valentin wolle, oder von Natur erwählt und gläubig sei,

wie Basilides lehre; so könne ja auch ohne die Ankunft des Soter die Natur irgend wann aufleuchten (*ἀναλάμψαι*); sage man aber dazu sei die Anwesenheit des Soter nöthig, so verschwinden die Naturvorzüge der Erwählten [81]). Offenbar haben wir in den letzten Worten die Ansicht des Basilides. Wohl kommt den Seelen die *πίστις* von Natur zu, allein doch bedarf es noch des Kommens des Soter, damit durch ihn die Natur auflodere, Feuer fange. Das ist aber durchaus dieselbe Anschauung welche bei Hippolyt durch das Gleichniss vom Naphtha erklärt wird. Demnach kommt ja auch den Pneumatikern eine Empfänglichkeit zu, wie dem Naphtha die Verwandtschaft mit dem Feuer, es bedarf dann aber noch wie bei dem Naphtha eines wenn auch nur von ferne wirkenden Lichtes um sie zu entzünden [82]).

Indem wir auf das eben nur zur Vervollständigung der Vergleichung hervorgehobene noch bei der Lehre von der Erlösung zurückkommen müssen, gehen wir nun zu dem über, was Basilides nach Clemens Angabe von der Sünde lehrte. Wie der Glaube, so ist auch die Sünde ein Nothwendiges, auch hier wird entsprechend den obigen Sätzen die Willensfreiheit geleugnet. Es kommt hier vor Allem das grösste Fragment in Betracht, welches wir von Basilides besitzen, die Stelle aus seiner Schrift *ἐξηγήτικα*, welche Clemens Strom. IV, 12 (S. 506 P. 599) mittheilt. Basilides bemüht sich hier, den Satz abzulehnen, dass die Verfol-

81) „*Ἦν δ' ἂν καὶ δίχα τῆς τοῦ Σωτῆρος παρουσίας χρόνῳ ποτὲ ἀναλάμψαι δυνάσθαι τὴν φύσιν. Εἰ δὲ ἀναγκαίαν τὴν ἐπιδημίαν τοῦ Κυρίου φήσαιεν, οἴχεται αὐτοῖς τὰ τῆς φύσεως ἰδιώματα*“.

82) Den Ausdruck „*ἀναλάμψαι*“ finden wir allerdings bei Hippolyt nicht, aber die ganz entsprechenden “*Ἐπέλαμψεν ὁ υἱὸς τοῦ μεγάλου ἄρχοντος τῷ υἱῷ τοῦ ἄρχοντος τῆς ἑβδομάδος τὸ φῶς ὃ εἶχεν κ.τ.λ.*“ S. 240, 82 — „*Κατῆλθεν ἀπὸ τῆς ἑβδομάδος τὸ φῶς ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν . . . καὶ ἐφωτίσθη συνεξαφθεὶς τῷ φωτὶ τῷ λάμψαντι εἰς αὐτόν*“ 241, 5.

gungen der Christen vom Satan ausgehen. Alles Leiden ist ihm Strafe, setzt also Sünde und Schuld voraus. „Wenn nun aber Jemanden Leiden trifft, der durchaus nicht gesündigt, was jedoch selten der Fall ist, so leidet auch der nicht einmal durch die blosse Gewalt, sondern er leidet wie ein Kind leidet, welches nicht gesündigt zu haben s c h e i n t“ (*τὸ δοκοῦν οὐχ ἁμαρτηκέναι*). Wenn nämlich das Kind auch keine Thatsünden begangen hat, so hat es doch das Sündigen in sich. So ist es auch mit jenem Menschen. Er hat das Princip des Bösen (*τὸ ἁμαρτητικόν*) in sich, und wenn sich das auch, weil es an Gelegenheit und Veranlassung fehlte, nicht in sündigen Handlungen offenbart hat, so ist ihm das Nichtsündigen nicht zuzurechnen [83]). Schon hieraus ergiebt sich, dass die Sünde nicht etwas von der freien Willensbestimmung des Einzelnen Abhängiges ist, sondern ein Nothwendiges, ein in ihm wohnendes böses Princip. Ob dieses sich in einzelnen Thatsünden bethätigt, ist, wie Basilides weiter auseinander setzt, gleichgültig, genug, dass es da ist. Und wenn nun für jede Theorie vom Bösen die Frage nach der Sündlosigkeit des Erlösers ein rechter Probierstein ist, so wird auch bei Basilides gerade an diesem Puncte klar, dass er die Sünde als ein nothwendiges ansieht. Obwohl er nämlich, offenbar aus leicht erklärlicher Scheu, nicht offen und ohne Veranlassung von der Sündhaftigkeit des Erlösers reden mag, so nimmt er doch, wenn

83) Auch die Stelle ist nicht ohne Verderbniss, doch möchten Potter's Conjecturen nicht nöthig sein. Es reicht aus das durch Verdoppelung entstandene *τῷ* zu streichen und anders zu interpungiren: *„Ὡς οὖν τὸ νήπιον οὐ προημαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἡμαρτηκὸς οὐδέν, ἐν ἑαυτῷ δὲ τὸ ἁμαρτῆσαι ἔχον, ἐπὰν ὑποβληθῇ τῷ παθεῖν, εὐεργετεῖταί τε, πολλὰ κερδαῖον δύσκολα· οὑτωσὶ δή, κἂν τέλειος μηδὲν ἡμαρτηκὼς ἔργῳ τύχῃ, πάσχῃ δὲ καὶ πάθῃ, ταὐτὸ ἔπαθεν ἐμφερῶς τῷ νηπίῳ· ἔχων μὲν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτητικόν, ἀφορμὴν δὲ πρὸς τὸ ἁμαρτηκέναι μὴ λαβών, οὐχ ἁμάρτανέν· ὥστ' αὐχ αὐτῷ τὸ μὴ ἁμαρτῆσαι λογιστέον“.*

man ihn mit Fragen nach Einzelnen in Verlegenheit setzen will, keinen Anstand zu bekennen, dass auch Jesus für seine Sünden gelitten hat, also auch in ihm das allgemeine *ἁμαρτητικόν* nicht fehlt. Ausdrücklich bekennt er, es gehört zum Menschenwesen, das *ἁμαρτητικόν* in sich zu haben [84]).

Woher stammt nun das Böse? damit kommen wir zu der viel besprochenen Stelle von der „*σύγχυσις ἀρχική*" Strom. II, 20 (S. 408. P. 488). Darnach bezeichneten die Basilidianer die Affecte (*τὰ πάθη*) die Lüste und Begierden als *προςαρτήματα*, als appendices, Anhängsel der vernünftigen Seele. „*Πνεύματά τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προςηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ, κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν*". Es wird kaum noch nöthig sein, auf die vielfachen Verhandlungen einzugehen, welche diese Stelle hervorgerufen hat [85]). So nahe es früher lag, hier an dualistische Vermischung der Principien zu denken, zumal da die *προςαρτήματα* unmittelbar an den Parsismus und seine Dews erinnerten, so bestimmt darf man jetzt, nachdem uns Hippolyts ausführliche Darstellung den Schlüssel zu jenem dunklen Fragment gegeben hat, behaupten, dass ein dualistischer Gedanke nicht darin liegt. Wenn Hippolyt S. 244, 94 das ganze Basilidianische System dahin zusammenfasst: „*Ὅλη γὰρ αὐτῶν ἡ ὑπόθεσις σύγχυσις οἱονεὶ πανσπερμίας καὶ φυλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα*", so haben wir die Erklärung der „*σύγχυσις ἀρχική*"; es ist die *σύγχυσις* der *πανσπερμία* wie sie im Anfang *ἐν ἀρχῇ* (vgl. Hipp. S. 242, 52 „*ἐν τῷ σπέρματι τῶν ὅλων ἐν ἀρχῇ*") stattfand. Da haben sich an die „vernünf-

84) „*Εἰ μέν τοι σφοδρότερον ἐκβιάσαιο τὸν λόγον, ἐρῶ, ἄνθρωπον, ὅντιν' ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν.*" Und weiter unten: „*Ἄνθρωπον δὲ ἁμαρτητικὸν τολμήσας εἰπεῖν τὸν Κύριον*".

85) Vgl. **Neander** Gnost. Syst. S. 37. — **Gieseler** H.A.L.Z. a. a. O. S. 835. — Stud. u. Krit. 1830 S. 396. — **Baur** Gnosis S. 211 ff. — **Neander** K. G. II, 695.



tige Seele“ προσαρτήματα angehängt, Geister welche nicht der vernünftigen Seele wesensgleich sind, sondern dem σωρὸς τῆς πανσπερμίας angehören [86]). Ganz so lehrt ja Basilides nach Hippolyt, dass sich an den ἔσω ἄνθρωπος an die υἱότης als sie in dem Haufen lag, das Somatische, das Psychische, das der ἀμορφία, der Ogdoas und Hebdomas Angehörende angesetzt hat, und die υἱότης deshalb wieder ausgeschieden werden muss; und wenn nach Clemens Angaben im weitern Verlauf der oben angeführten Stelle der Mensch des Basilides dem Trojanischen Pferde gleicht „ἐν ἑνὶ σώματι τοιούτων πνευμάτων διαφόρων στρατὸν ἐγκεκολπισμένος“, so bedarf es nur eines Blickes auf das, was Hippolyt 243, 83 ff. von der in Jesu sich zuerst vollziehenden Scheidung sagt, wo auch ein „μέρος“ nach dem andern aufsteigt, um die Uebereinstimmung darzuthun (Vgl. oben S. 31).

Von hier, wo wir im Mittelpunkte des Systems stehen, lassen sich nun auch Blicke thun in die ganze Weltanschauung des Basilides und zeigen, dass auch da Clemens und Hippolyt zusammen stimmen. Allerdings ist das der Punkt, wo wir bei Clemens nur die dürftigsten Notizen erhalten, allein nachdem wir das vollständige System bei Hippolyt vor Augen haben, lassen sich auch diese dürftigen Angaben verstehen und einreihen; jedenfalls genügen sie, die Uebereinstimmung beider Berichterstatter zu beweisen.

86) Mit Recht macht Jacobi darauf aufmerksam, dass der Ausdruck προσαρτήματα durchaus nicht nöthigt, auf den Parsismus als Quelle zurückzugehen a. a. O. S. 16. — Wir möchten noch an die bereits von Gieseler H. A. L. Z. S. 838 angezogene Stelle des Tertullian adv. Marc. I, 25: „Jam enim et hoc discuti par est, an deus de sola bonitate censendus sit, negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae quidem a deo suo abigunt“, erinnern, wo die appendices zumal im Zusammenhange mit den folgenden Worten offenbar die προσαρτήματα der Basilidianer sind. Diese Ausdrucksweise scheint also weiter verbreitet gewesen zu sein.

Von Interesse ist schon die Stelle Strom. IV, 11 (S. 483 P. 690) wornach Basilides darin, dass Moses nicht viele Altäre sondern nur ein Heiligthum aufrichtete eine Andeutung findet, dass auch nur Eine Welt sei, obwohl er, wie ihm Clemens vorwirft den Lehrsatz von Einem Gott nicht anerkennen will[87]. Wenn wir oben nach Hippolyts Darstellung die Grundanschauung des Basilides von der Welt als Stoisch bezeichneten, so muss es uns zu besonderer Bestätigung dienen, hier bei Clemens wieder auf eine ächt Stoische Lehre im Basilidianischen System zu stossen, ja auf eine Unterscheidungslehre dieser Schule, die aufs engste mit ihrer ganzen Theologie und Kosmologie zusammenhängt[88]. Es ist das eine bestimmte Andeutung, dass wir auch nach Clemens Angaben bei Basilides denselben Weltanfang und dieselbe Weltentwickelung vorauszusetzen haben, als nach Hippolyt.

Noch ein anderer wichtiger Punkt liegt in der eben citirten Stelle ausgesprochen. Clemens wirft dem Basilides vor, dass er die Einheit Gottes läugne. Damit kann nur die Trennung des höchsten Gottes vom Archon gemeint sein; denn ein anderer Dualismus ist zumal bei der Art, wie die Einheit der Welt betont wird, nicht denkbar. Diese Unterscheidung finden wir ausdrücklich Strom. II, 8 (S. 375. P. 448), wo der höchste Gott (*ὁ ἐπὶ πᾶσι*) von dem *ἄρχων* geschieden erscheint. Nun redet allerdings Clemens beständig nur von einem Achron, während Hippolyt zwei den der Ogdoas und den der Hebdomas kennt; allein daraus, dass Clemens nur den einen Archon, offenbar den grossen, das Haupt

87) *"Ενα δ' οὖν νεὼν ἱδρυσάμενος (ὁ Μωϋσῆς sc.) τοῦ θεοῦ μονογενῆ τε κόσμον, ὡς φησὶν ὁ Βασ., καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκέτι τῷ Βασιλ. δοκεῖ, κατήγγειλε θεόν"*.

88) Vgl. Ritter a. a. O. S. 573: „Wir meinen, dass die Voraussetzung der Einheit und des stetigen Zusammenhanges in der Welt die eigentliche stoische Lehre von Gott ist". — Zeller a. a. O. S. 87.

der Welt nennt, ist noch durchaus nicht zu schliessen, dass er auch nur diesen einen im Basilidianischen System sollte vorgefunden haben. Die beiden Archonten stehen ja nach Hippolyt so zu einander, dass bei dem zweiten sich Alles nur abgestuft wiederholt, was bei dem ersten geschieht, und auch bei Hippolyt tritt der zweite sehr hinter dem ersten zurück. Für Clemens lag deshalb, da es ihm immer nur auf einzelne Punkte des bekämpften Systems ankommt, keine Nöthigung vor, auch den zweiten Archon zu erwähnen. Es genügte auf den ersten zu verweisen. Dass dem in der That so ist, dafür findet sich noch eine bestimmte Andeutung. Strom. IV, 25 (S. p. 539. P. 637) wird die *ὀγδοάς* erwähnt, und wir dürfen nach Allem was wir wissen voraussetzen, diese Ogdoas ist der Ort des Archon. Nach den Angaben des Irenäus und Epiphanius, mit denen jene Stelle des Clemens allerdings zunächst zusammenzustimmen scheint und mit denen sie auch vielfach combinirt ist, gab es 365 Geisterreiche, deren jedes aus sieben *δυνάμεις* und dem Vorsteher bestand, also jedes eine Ogdoas war. Stimmte nun Clemens mit diesen und kannte mit ihnen nur einen Archon, so hätte er nicht einfach „*ἐν ὀγδοάδι*“ sagen können, sondern musste die Zahl hinzufügen, welche Ogdoas er meinte. Da er das nicht thut, so dürfen wir das wohl als eine Andeutung nehmen, dass er wie Hippolyt nur eine Ogdoas kannte, dann aber auch wohl daneben eine Hebdomas und einen Archon der Hebdomas. Allerdings ist die Andeutung nur schwach, aber da sonst Alles hier so gut zusammen stimmt gewiss nicht zu übersehen.

Aus der eben genannten Stelle Strom. IV, 25 erhalten wir dann auch noch die ergänzende Notiz, dass in der Ogdoas der Ort für die *δικαιοσύνη* und ihre Tochter *εἰρήνη* war[89]). Gewiss dürfen wir annehmen, dass in der Ogdoas

89) *Βασιλείδης δε ὑποστατὰς δικαιοσύνην δὲ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς*

ausserdem noch fünf andere Aeonen Platz hatten, wie schon ihr Name voraussetzt, ohne dass wir aber die Aeonenreihe aus Irenäus und Epiphanius ergänzen dürfen, wo in Bezug auf diese Aeonen (z. B. den Nus) ganz andere Anschauungen herrschen. Es gehört das zum Detail des Systems, welches Hippolyt ganz übergeht als für die Gesammtauffassung von keiner Wichtigkeit [90]).

Bei weitem bedeutsamer ist es was wir im weiteren Verlauf einer schon citirten Stelle Strom. IV, 12 (S. 509 P. 602) von der Vorsehung vernehmen. Clemens argumentirt hier gegen Basilidianische Sätze, und wir können diese selbst aus der Argumentation des Gegners sicher erschliessen: *Πευσόμεθα αὐτοῦ, εἰ ἐκ προνοίας γίνεται ἡ ἀνταπόδοσις. Εἰ μὲν γὰρ μὴ εἴη τῆς θείας διοικήσεως, οἴχεται ἡ οἰκονομία τῶν καθαρσίων, καὶ πέπτωκεν ἡ ὑπόθεσις αὐτοῖς· εἰ δὲ ἐκ προνοίας τὰ καθάρσια, ἐκ προνοίας καὶ αἱ κολάσεις. Ἡ πρόνοια δὲ, εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἄρχοντος, ὥς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ.* Augenscheinlich stimmt diese Angabe mit denen Hippolyts genau überein. Der Archon ist es allerdings von dem die *πρόνοια* zunächst ausgeht (er ist ja nach Hippolyt das Haupt der Welt 286, 50), allein dieser setzt sie nur in Bewegung, zuletzt ist doch der Gott des Alls der Grund, und dieser hat sie bei der Schöpfung den Wesen eingepflanzt. Interessant ist es selbst den Ausdruck

τὴν εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας. — Ueber *ὑποστάτας* vgl. Potter ad l. c. — Grabe Spicil. II, 43.

90) Fast bedeutsamer als eine solche vereinzelte Nennung der Aeonennamen ist es für die Vergleichung der beiden Darstellungen, dass auch an dieser Stelle durchaus die Anschauungs- und Ausdrucksweise herrscht, die wir aus Hippolyt kennen. Der Ausdruck *ἐνδιατεταγμένος* erinnert an das Gewicht, welches bei Hippolyt Basilides darauf legt, dass Alles an seinem geordneten Platze ist und *μένειν* ist ja ein überall bei Hippolyt wiederkehrender Ausdruck vgl. z. B. S. 242.

„ἐγκατεσπάρη" zu finden. Die Welt ist also auch hier als *σπέρμα* gedacht und in dem *σπέρμα* liegt die Vorsehung, sie muss nur von dem Archon bewegt werden. Es ist derselbe Gedanke den Hippolyt so oft hervorhebt: „*Ταῦτα γὰρ ἦν πάντα προβεβουλευμένος ὁ οὐκ ὢν θεός, ὅτε τὴν πανσπερμίαν κατέβαλεν*" 236, 68; 237, 6; vgl. oben S. 35.

Nehmen wir nun noch hinzu, dass der h. Geist als *διάκονος* bezeichnet wird, dass ihm wesentlich dieselbe Thätigkeit zugeschrieben wird, wie bei Hippolyt, dass er also, dürfen wir schliessen, dieselbe vermittelnde Stellung gehabt haben wird, so dürfen wir wohl sagen, dass wir alle Hauptstücke der Basilidianischen Kosmologie wiederfinden, und obwohl wir aus den vereinzelten Angaben des Clemens das System selbst zu erbauen nicht vermöchten, so reichen sie aus um zu zeigen, dass Clemens wesentlich dasselbe Basilidianische System muss vor Augen gehabt haben.

Endlich treffen nämlich auch die beiden Darstellungen in der Lehre von der Erlösung zusammen. Das Ziel der ganzen *πρόνοια* ist nach der eben angeführten Stelle die „*οἰκονομία τῶν καθαρσίων*"; auf *διάκρισις*, *ἀποκατάστασις* läuft auch hier alles hinaus; *σύγχυσις* und *διάκρισις* oder *φυλοκρίνησις* (Strom. II, 8) sind auch hier die Angelpunkte des Systems. Ueber die Art wie die Scheidung geschieht ist als Hauptstelle Strom. II, 8 (S. 375. P. 448) zu betrachten. „*Αὐτὸν φασὶν* (heisst es hier von den Basilidianern) *ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος, ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσματι καὶ τῷ θεάματι, παρ' ἐλπίδος εὐηγγελισμένον· καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ, φόβον κληθῆναι, ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς· οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας, τῷ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει*"[91]).

91) Statt ὁ *ἐπὶ πᾶσι προπέμπει*, wie auch Pott. liest, ist wohl mit Neander *τῷ* zu lesen (K. G. S. 709). Sonst möchte Neander aber irren, wenn er *ὁ ἐπὶ πᾶσιν* vom Archon verstehen will, und nicht

ir hinzu, was sich aus dem Folgenden, wo Clemens
vorwiegend gegen Valentin, aber auch gegen Basili-
nisirt, ergibt, so haben wir durchaus denselben Anfang
οκρίνησις wie bei Hippolyt. Ehe der Archon erleuch-
de herrschte völlige Unwissenheit (ἄγνοια προκατῆρξε
λήξεως S. 376. P. 449). Nun kam das εὐαγγέλιον
(das κήρυγμα S. 376) durch den h. Geist, den διάκο-
m Archon, da erstaunt der Archon und fürchtet sich,
ese Furcht ist der Anfang der scheidenden Weisheit,
λοκρίνησις τῆς τε ἐκλογῆς τῶν τε κοσμικῶν. Nur in
Punkten weicht diese Darstellung von Hippolyt ab, ein-
hlt die Vermittelung durch den Sohn des Archon, so-
kommen wir von der Erleuchtung des grossen Archon
h zur ἐκλογή. Allein in beidem liegt kein Widerspruch
n nur eine Lücke. Das Verfahren wiederholt sich
weise wiederkehrend in der Ogdoas, Hebdomas und
er untersten Stufe. Für Clemens und seine Polemik
e es aus, es einmal in Betracht zu ziehen.
Die Scheidung und Erhebung der ἐκλογή vermittelt nun
Aus der schon (vgl. oben S. 42) angeführten Stelle
ἐξηγητικά des Basilides (Strom IV, 12) ergibt sich, dass
nach Clemens Darstellung durchaus kein eigentlicher
ismus in unserem System zu finden ist. Jesus leidet
h, er leidet aber nicht für Anderer Sünden, sondern
ne d. h. durch sein Leiden vollzieht sich zunächst
ihm die Scheidung; und nur darin kann seine Er-

wenn er bei seiner Conjectur den ganzen Satz vom Archon
als ob der die ἐκλογή hinaufsendete. Es ist vielmehr die σο-
Subject zu nehmen. Diese wird φυλοκρινητική genannt, und
en Worte sollen zeigen, wesshalb sie so heisst, weil sie nicht
Welt sondern auch die ἐκλογή, die ja überweltlich ist, schei-
diese ἐκλογή zu dem höchsten Gott, wohin sie gehört hinauf-
Die Stelle ist vollkommen klar, sobald man sich an Hippo-
tellung erinnert. Vgl. S. 243. 244.

lösungsthätigkeit bestehen, dass mit ihm die Scheidung und die Reinigung begonnen hat. Nun muss sie an jedem pneumatischen Menschen vollzogen werden durch Leiden, die er selbst duldet, besonders durch das Märtyrerthum. Da nun aus Strom. II, 8 wohl mit Sicherheit geschlossen werden darf, dass diesem Leiden eine Erleuchtung, ein Erfülltwerden mit der *σοφία φυλοκρινητική* vorherging [92]), so stimmen auch hier beide Darstellungen vollkommen. Als Bestätigung dessen kann noch dienen, was Clemens Strom. I, 21 über die Feier des Tauftages Christi und die Berechnung seines Todestages sagt. Ohne den noch nicht entschiedenen Streit, ob die Basilidianer die Feier des Tauftages aus der orthodoxen Kirche entlehnten oder selbst zuerst anordneten [93]), hier aufnehmen zu wollen, ergibt sich so viel mit Sicherheit, dass die beiden Tage, der Tauftag und der Todestag, nach dem System der Basilidianer die beiden bedeutsamsten im Leben und Werk des HErrn gewesen sein müssen. Das stimmt vollkommen zu dem bisher Erörterten. Am Tauftage ward er erleuchtet, da ergriff ihn das Licht, das aus der Hebdomas herabkam, der *διάκονος* der h. Geist; am Todestage wurden die verschiedenen Elemente in ihm geschieden und die *φυλοκρίνησις* begann. Sehr natürlich, dass die Basilidianer beiden Tagen besondere Aufmerksamkeit schenkten.

92) Die Excerpta ex scriptis Theodoti im Anhange zu Clemens Alex. berichten c. 28 ausdrücklich, die Basilidianer hätten die Taube, welche auf Jesum in der Taufe herabkam, den *διάκονος* genannt. Obwohl man das nicht ohne weiteres auf das ältere Basilidianische System anwenden darf, nach dem ja Nichts wirklich herabkommen kann, so bietet es doch in Verbindung mit der gleich zu besprechenden Angabe über die Feier des Tauftages eine Bestätigung de Angaben des Hippolyt.

93) Neander (Gnost. Syst. S. 49 K. G. I, 519) meint sie sei in den Judenchristen-Gemeinden Palästina's oder Syriens entstanden, während Gieseler (H. A. L. Z. a. a. O. 836 — K. G. I, 186; 376) sie bei den Basilidianern als ursprünglich angesehen wissen will.

Ist es uns gelungen, im Vorigen die durchgehende Uebereinstimmung der Angaben des Clemens mit der Darstellung bei Hippolyt zu erweisen, so dürfen wir jetzt wohl als Ergebniss aussprechen, dass wir bei beiden dasselbe Basilidianische System vor uns haben; und zwar muss dieses das ursprüngliche, ächte System des Basilides selbst sein, da Clemens mit ausdrücklicher Quellenangabe eine Schrift des Gnostikers citirt, und auch Hippolyt seine Darstellung als einen Auszug aus Basilides gibt. Die Nachrichten bestätigen sich gegenseitig.

Dem scheint nun aber ausdrücklich eine andre Angabe zu widersprechen, die Notiz der Acta Archelai cum Manete c. 55 und das dort aus dem 15. Buche des tractatus des Basilides angeführte Fragment, eine Stelle, welche immer als stärkster Halt derer gegolten hat, die dem Basilides Dualismus zugeschrieben haben, ja die wohl überhaupt als letzte Quelle dieser Ansicht gelten muss, da sie allein bisher das, was Clemens von der *σύγχυσις ἀρχική* aussagt, zu erklären schien. Man darf sie gewiss nicht damit abweisen, dass man den hier genannten Basilides von unserem Gnostiker unterscheidet, wie das Gieseler[94]) versucht hat, denn das „Basilides quidam" darf nicht auffallen, weil diese zweite Erwähnung durch einen ziemlichen Zwischenraum von der ersten getrennt ist, und die Angabe, dieser Basilides habe in Persien gelehrt, berechtigt für sich allein um so weniger zu einer solchen Unterscheidung zweier Basilides, da wir von einem Persischen Basilides nichts wissen, wogegen es nichts Unwahrscheinliches hat, dass Basilides von Alexandrien aus[95]) in Persien sollte gelehrt haben, wie ja auch andere Gnostiker auf Reisen ihre Lehren auszubreiten pflegten.

94) Stud. u. Krit. 1830 S. 397.

95) Nach Aegypten weist auch Hippolyts Angabe S. 244, 5 (VII, 27 a. E.) „*Βασιλείδης σχολάσας κατὰ τὴν Αἴγυπτον*".

Allein auch wenn wir annehmen müssen, es sei hier von demselben Basilides die Rede, so möchte die Angabe doch gegenüber so ausführlichen und sichern Relationen wie bei Clemens und Hippolyt schwerlich von Gewicht sein. Die Angabe der Acta selbst, die allerdings den Basilides ausdrücklich als Dualisten bezeichnen [96]), kann älteren Zeugnissen gegenüber nicht als Auctorität gelten; und das Citat aus Basilides tractatus selbst beweist nichts, liesse sich im Gegentheil eher gegen den vermeintlichen Dualismus des Basilides geltend machen. Basilides führt die Ansichten der Barbaren über das Böse an, durch Nichts ist es aber im Geringsten angezeigt, dass das auch seine Ansichten waren, vielmehr muss es sehr wahrscheinlich sein, dass er sie anführt weil er nicht mit ihnen übereinstimmt, dass er sie im Verlauf der leider fragmentarischen Stelle vielleicht ausdrücklich abgelehnt haben wird. Die Angaben der Acta selbst möchten dann wohl auf einem leicht erklärlichen Irrthum beruhen [97]); sie denken bereits an das spätere allerdings dualistisch gefärbte Basilidianische System, welches wir gleich kennen lernen werden.

96) „Qui et ipse cum esset versutus et vidisset, quod eo tempore jam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat".

97) Jacobi hat a. a. O. S. 15 Anm. 1 einen Versuch gemacht, die Worte des Basilides so zu deuten, dass sie mit den Angaben des Hippolyt stimmen würden. Er glaubt nämlich die Worte „quae ex semet ipsis erant non quae esse dicebantur" so in's Griechische zurückübersetzen zu dürfen: „Ἃ ἐξ ἑαυτῶν ἦν, οὐκ εἶναι λεγόμενα" und meint, Basilides habe die Lehre des Zoroaster hier zu Gunsten seines *οὐκ ὢν θεός* und der *ἀμορφία* interpretirt. Allein die Worte „non quae esse dicebantur" bilden einen Gegensatz zu dem „ex semet ipsis esse" und scheinen mir eher die Schöpfung durchs Wort ausdrücken zu sollen. Routh Relig. sacr. Tom. V ed. alt. Oxonii 1848 conjecturirt: „quae factae" oder „genitae esse dicebantur".

III.

Ganz anders nämlich gestaltet sich nun das Basilidianische System nach den Berichten des Irenäus[98]), Epiphanius[99]), und nach den kürzeren und abhängigen Angaben bei Theodoret[100]) und im Anhange von Tertullians[101]) Schrift de praescriptionibus haereticorum. Nach diesen im Wesentlichen übereinstimmenden Darstellungen, die wir desshalb auch gleich zusammenfassen können, ist das System zunächst bestimmt emanatistisch. Aus dem obersten Gott dem innatus Pater (Iren.), dem „ἓν τὸ ἀγέννητον πάντων πατήρ" (Epiph.) emaniren zuerst drei Aeonen *Νοῦς*, *Λόγος* und *Φρόνησις*, dann folgt ein Aeonenpaar *Δύναμις* und *Σοφία*, die in allen vier Darstellungen vereinigt werden, und aus diesen zweien dann *Ἀρχαι*, *Ἐξουσίαι* und *Ἄγγελοι* (Virtutes, Principes, Angeli primi bei Irenäus). Diese bilden den ersten Himmel, aus dem dann der zweite, dritte Himmel hervorgeht und so fort bis zu 365 Himmeln, wesshalb denn auch der oberste Gott Abraxas heisst als die Quelle der ganzen Zahl Himmel. Die Engel, welche den letzten Himmel bewohnen, sind die Weltschöpfer, unter ihnen der oberste der *ἄρχων*. Allerdings erfahren wir nicht genauer, wie diese Weltschöpfung gedacht sein mag, allein es liegt sehr nahe, ist auch durch Epiphanius bestimmt angedeutet, dass sie die Welt aus einer ewigen Hyle bildeten, die als das Princip des Bösen gefasst wird. Desshalb die Verachtung der Materie, der Doketismus in der Christologie, die Lehre, dass der Körper nicht erlöst wird, sondern vergänglich ist. Bei Epiphanius finden sich §. 6 noch genauere Angaben. Denn wenn hier die Argumentation zuletzt in die Frage ausläuft:

98) Contr. Haer. I, 24.
99) Adv. Haer. Haer. XXIV.
100) Haer. fabb. comp. I, 4.
101) De Praescript. Haer. c. 46.

„Ποῦ τοίνυν τοῦ κακοῦ ἡ ῥίζα, ἡ ὑπόστασις τῆς πονηρίας;" so dürfen wir mit Sicherheit schliessen, dass die Basilidianer eine böse Substanz, eine Wurzel des Bösen annahmen, womit dann auch die Notiz der Acta Archelai cum Manete stimmt. Mit dieser dunklen Hyle stiessen die Engel der untersten Stufe zusammen und bildeten die Welt, die sie dann unter sich theilten, jedem ein Volk zur Herrschaft durchs Loos bestimmend. So erhielt der Archon das Judenvolk, welches er nun aus Ehrsucht über alle andern Völker zu erheben strebt. Daraus entstehen Kriege und grosse Verwirrung, welche die Erlösung nothwendig machen.

Zur Erlösung sendet nun der oberste Vater seinen Erstgebornen, den Nus als Christus [102]), damit er die in die Gewalt der weltschaffenden Engel gerathenen Seelen befreie. Christus kommt in einem Scheinleibe und vollbringt Wunder; als ihn aber die Juden tödten wollen, kehrt er, dem als unkörperliche Kraft die Möglichkeit zusteht, sich zu verwandeln, zum Vater zurück, während die Juden Simon von Cyrene an seiner Statt kreuzigen. Durch Christum und seine Erkenntniss werden die Seelen erlöst, die Leiber gehen unter. Das Märtyrerthum in treuem Bekenntniss des Gekreuzigten ist unnütz, da es ja nicht für den wirklichen Christus, sondern nur für Simon von Cyrene übernommen wird, und es gehört zu den mancherlei Unsittlichkeiten, welche unsere Berichterstatter den Basilidianern vorwerfen, dass sie auf diese Weise die Verläugnung Christi für erlaubt halten.

Suchen wir nun das Verhältniss des eben kurz dargestellten Systems zu dem aus Hippolyt und Clemens Alexan-

102) Iren. l. c.: Innatum autem et innominatum Patrem, videntem perditionem ipsorum, misisse primogenitum Nun suum (et hunc esse qui dicitur Christus) in libertatem credentium ei, a potestate eorum, qui mundum fabricaverunt.

drinus als Basilidianisch erkannten zu bestimmen, so ergibt sich auf den ersten Blick, dass sie bei aller Verschiedenheit in einem Punkte zusammentreffen, in der Unterscheidung des höchsten Gottes vom Archon. Allein sogleich zeigt sich auch in diesem Punkte eine bedeutende Differenz. Während nämlich Hippolyt von zwei Archonten weiss, kennen alle diese Berichterstatter nur einen. Gerade hier liegt der Punkt, wo man sich am besten über das Verhältniss der beiden Systeme orientiren kann.

Jacobi fasst dieses so auf, dass er den einen Archon bei Irenäus und Epiphanius mit dem Archon der Hebdomas bei Hippolyt identificirt, den höchsten Gott bei beiden zusammen fallen lässt, und dem gemäss das Verhältniss beider Systeme dahin bestimmt, dass der Anfangs- und Endpunkt zusammentreffen, der ungezeugte Vater und der kleine Archon, dann aber bei Hippolyt noch ein Archon eingeschoben ist, der grosse der Ogdoas, während dieses Stück des Systems bei Irenäus und Epiphanius weggefallen oder doch verschwiegen ist. Auch hierin können wir dem geehrten Verfasser nicht beistimmen, müssen vielmehr das Verhältniss ganz anders auffassen.

Darin allerdings müssen wir zunächst Jacobi vollkommen Recht geben, dass der Archon bei Irenäus und Epiphanius dem Archon der Hebdomas entspricht. Schon die Stellung, die er einnimmt, unmittelbar über der Stufe dieser Welt, beweist die Identität; nicht minder auch, dass dieser Archon, wie der der Hebdomas, als Judengott, als der Gott, von dem das Gesetz und die Propheten stammen, gefasst wird. Allein anders müssen wir uns mit Bezug auf den Archon der Ogdoas entscheiden. Dieser fehlt keineswegs, wie Jacobi annimmt, er hat nur eine andere Stellung erhalten, er ist als innatus Pater an die Spitze des ganzen Systems erhoben. Es ergibt sich das mit Bestimmtheit aus dem Na-

men Abrasax. Dieser kommt nach Hippolyt's Angabe dem Archon der Ogdoas zu, eben so bestimmt legen ihn aber die spätern Schriftsteller[103]) dem höchsten Gott bei, von dem die 365 Himmel ausgehen. Jacobi sieht sich hier zu einer Entscheidung genöthigt und gibt, Hippolyt beistimmend, den übrigen Berichterstattern Unrecht. Allein es will uns schwer begreiflich erscheinen, dass diese in einem so wichtigen und doch so leicht erkennbaren Punkte sollten geirrt haben. Vielmehr lässt sich die Sache nur so denken, dass beide Recht haben, indem nämlich der innatus Pater, der bei Irenäus und Epiphanius an der Spitze steht, Niemand anders ist, als der Archon der Ogdoas bei Hippolyt, den desshalb alle als Abrasax bezeichnen.

Hier ist der Punkt, wo sich das Verhältniss beider Systeme ergibt. Wir werden es abweichend von Jacobi dahin zu bestimmen haben, dass das System, wie es Irenäus und Epiphanius mittheilen, ein verstümmeltes ist, und zwar so verstümmelt, dass der obere Theil bis zum Archon der Ogdoas weggeschnitten ist, und nun mit diesem erst das System anhebt, der dann natürlich zum innatus Pater erhoben wurde. Alles was Hippolyt das Ueberweltliche nennt, fehlt hier, desshalb hören wir auch gar Nichts von dem Weltanfange aus Nichts, den Sohnschaften und dem heil. Geiste. Diese Ansicht erhält ihre bedeutendste Bestätigung dadurch, dass sich von diesem Punkte aus alle weiteren Modificationen, welche das System erfahren hat, leicht ergeben. Zunächst erklärt sich das Eindringen emanatistischer Elemente. War die Lehre von der *πανσπερμία* gestrichen, so konnten nun die Welten nicht mehr von unten nach oben aufsteigen, sondern nun musste, was ja übrigens auch nahe genug lag und sich leicht anschliessen konnte, an Emanation gedacht

103) Bei Irenäus könnte man schwanken, allein bei Epiphanius (XXIV, 7) und Tertullian (a. a. O.) ist kein Zweifel.

werden. Aus dem innatus Pater emaniren die Aeonen der 365 Himmel. Noch bestimmter erklärt sich aber so das Eindringen dualistischer Gedanken. Nach dem älteren System bedurfte es durchaus keiner dualistischen Sätze zur Lösung der Frage: woher das Böse? In der πανσπερμία lag das Göttliche und die Materie gemischt, und in dieser σύγχυσις besteht das Böse. Allein jetzt musste eine ewige Hyle angenommen werden, aus der die weltschaffenden Engel die Welt bilden. Weiter wird es nun aber auch begreiflich, wesshalb hier in der Darstellung eine entschiedene Lücke entsteht gerade in der Frage vom Bösen. Eine solche ist in der That vorhanden. Sie tritt zu Tage, sobald wir nur einmal fragen, was denn eigentlich erlöst werden soll. In der Materie ist ja Nichts zu erlösen, und man muss schon durch die Annahme, es habe diese böse Wurzel etwas vom Lichtreich, sei es durch Abfall von oben oder durch Gewalt von unten, losgerissen und in sich aufgenommen, die Lücke ergänzen, um hier Klarheit in das System zu bringen, wie ja gerade über den Punkt so viel verhandelt ist. Allein alle solche Conjecturen helfen nicht, die Lücke liegt zuletzt gar nicht in der mangelhaften Darstellung des Irenäus oder Epiphanius, wobei es dann zu beklagen aber nicht zu erklären wäre, wesshalb beide Berichterstatter gerade an demselben Punkte so lückenhaft werden, sie liegt im System selbst. Im alten System erklärt hier die Lehre von der σύγχυσις, wonach die dritte Sohnschaft noch in dem σωρός liegt, Alles — die Sohnschaft ist als zum Ueberweltlichen gehörig gestrichen und damit eine Lücke entstanden, die sich in den Darstellungen wiederspiegelt. Das System selbst ist durchaus mangelhaft geworden.

Alle übrigen Sätze ergeben sich jetzt leicht als nothwendige Folgerungen. War die ganze Lehre von den überweltlichen Dingen gestrichen, so war damit auch der Satz,

gefallen, den wir oben als Grundsatz der Entwickelung hinstellten, dass Alles von unten nach oben, Nichts von oben nach unten kommt. Jetzt kommt desshalb ein Aeon selbst, der Nus, herab zur Erlösung. Die künstliche Lösung der dem alten System hier entstehenden Schwierigkeiten ist gefallen, weil die Schwierigkeiten, die zu lösen sie bestimmt war, nicht mehr vorhanden waren. Der Dualismus hat nun aber in weiterem Gefolge den Doketismus; Christus kommt in einem Scheinleibe. Das Leiden, welches im alten System so wichtig war, weil damit die φυλοκρίνησις anhebt, hat, weil von keiner Scheidung mehr die Rede ist, auch keine Bedeutung mehr und wird durch den rohen Doketismus der Geschichte von Simon verdrängt. Die Erlösung kann sich folgerichtig nur auf die Seele beziehen und wie in Folge der dualistischen Anschauung durch Umschlag statt eines asketischen ein zügellos unsittliches Leben entstehen kann, ist durch zu viel Beispiele aller Zeiten belegt, als dass der Punkt noch einer besonderen Erklärung bedürfte.

Fassen wir nun das Ergebniss der angestellten Vergleichung noch einmal kurz zusammen, so ist es dieses: Wir haben zwei ganz verschiedene Basilidianische Systeme vor uns, ein ursprüngliches von Basilides, dem Stifter der Secte, selbst herrührendes, von dem nur Hippolyt und Clemens Alexandrinus eine im Wesentlichen übereinstimmende Darstellung geben, und ein Zweites verstümmeltes und durch Eindringen emanatistischer und dualistischer Lehren wesentlich modificirtes, welches wiederum unter einander genau übereinstimmend Irenäus und Epiphanius, in abhängiger Weise auch Theodoret und der Anhang zu Tertullianus Schrift de praescriptionibus haereticorum überliefert haben. Es bedarf nach dem vorigen kaum noch der Bemerkung, dass dieses zweite System das jüngere ist, das der Basilidianischen Secte der späteren Zeit, aber nicht ganz unnöthig möchte es sein we-

nigstens einen Versuch zu machen, den Gründen nachzugehen auf denen diese Modificationen beruhten.

Dass überhaupt das Basilidianische System solche Wandelungen erfahren hat, wird Niemanden Wunder nehmen, der nur irgend die ungemeine Wandelbarkeit der gnostischen Systeme kennt. Sie sind in stetem Fluss, immer und immer wieder sich umgestaltend. Wie aber diese Umgestaltung, diese tief greifende Modification des alten Systems und unter welchen Einflüssen sie vor sich ging, die Frage lässt sich eigentlich nur im Zusammenhange einer vollständigen Darstellung der gnostischen Systeme und ihrer Entwickelung lösen und geht über unsere nächste Aufgabe hinaus. Ganz möchten wir sie aber schon um desswillen nicht übergehen, damit es nicht den Anschein gewinne als dächten wir uns die Umgestaltung des alt-basilidianischen Systems zu dem neueren als eine willkürliche Verstümmelung. So mögen hier denn wenigstens einige Andeutungen über den in Rede stehenden Punkt Platz finden.

Von besonderen Interesse ist hier zunächst die Analogie des Valentinianischen Systems, das ja in der Mitte liegt zwischen dem älteren und dem neueren Basilidianischen. Wir haben schon oben (S. 21) nach Baurs Vorgange auf den Parallelismus aufmerksam gemacht, der sich zwischen dem Valentinianischen und Alt-Basilidianischen System, wie es Hippolyt darstellt, sehr deutlich erkennen lässt. Der ganze Weltbau ist in beiden Systemen analog. Das Pleroma, von dem das ὑστέρημα durch den ὅρος in dem einen, durch den h. Geist in dem andern Systeme geschieden ist; die Abstufungen in der untern Welt, die Ogdoas und Hebdomas, die fortschreitende Erlösung durch einen dreifachen Christus auf den verschiedenen Stufen — das sind ja Grundzüge beider Systeme. Dennoch ist zwischen beiden ein tief greifender Unterschied, und auf diesen müssen wir jetzt den Blick richten.

Schon oben (S. 22) wiesen wir auf diesen Unterschied hin und bemerkten, dass im Basilidianischen System sich Alles von unten nach oben bewege, die Gottheit sich scheidet von der *πανσπερμία* — während im Valentinianischen System der Zug vielmehr von oben nach unten geht. Der tiefere Grund davon lässt sich leicht erkennen. Im Basilidianischen System (wir meinen hier immer das ältere) kommt es nirgend zu einem Bruch in der Entwickelung. Alles liegt von Anfang an in der *πανσπερμία* und die ganze Entwickelung ist ein stetig fortschreitender, nach innewohnenden Gesetzen ohne Störung sich entfaltender Verlauf. Dagegen kommt es im Valentinianischen System durch die Sophia zu einem „Bruch im Absoluten“ [103]), es sind *σφάλματα* [104]) im Pleroma entstanden, und die Bildung vollzieht sich nun so, dass nach unten zu abgesondert wird, vom Pleroma die Sophia, von ihr das Psychische abgelöst wird, und wir so vom Pneumatischen zum Psychischen von da zum Materiellen und bis an die Grenze bis zum Diabolischen herabsteigen [105]). Desshalb bedarf es denn auch einer Erlösung im Pleroma selbst, und obwohl der Parallelismus zwischen dem dreifachen Christus im Valentinianischen System und den beiden Söhnen mit dem Jesus im Basilidianischen nicht zu verkennen ist, so ist doch auch die Ungleichheit nicht zu übersehen, die hier stattfindet, indem der erste Christus des Valentinianischen Systems im Pleroma selbst erlösend wirkt, während der Sohn des obersten Archon im Basilidianischen System, hier der erste Christus, auf der Stufe der Ogdoas, also schon ausserhalb des Pleroma wirkt.

Der grosse Unterschied ist der, dass wir im Valentinia-

103) Baur a. a. O. S. 181.

104) Vgl. Philos. VI, 36 S. 195, 16: „τὰ κατὰ τοὺς αἰῶνας ἔσω σφάλματα“.

105) Vgl. die klare Darstellung bei Baur a. a. O. S. 184 ff.

nischen Systeme ein wirkliches und zwar aufs höchste besonders durch die Vorstellung der Syzygien ausgebildetes Emanationssystem vor uns haben, während dem Basilidianischen die Emanation fremd ist. Damit hängt es dann aber zusammen, dass dem Valentinianischen System, obwohl es auch nicht eigentlich als dualistisch bezeichnet werden kann, doch ein viel tieferer Dualismus zu Grunde liegt, als dem Basilidianischen, wie das schon daraus erkannt werden mag, dass dort das Dasein des Bösen nur um den Preis der Annahme eines Falls im Pleroma selbst erklärt werden kann.

Sehr belehrend ist es hier die beiden Streitfragen zu beachten, welche unter den Schülern Valentins verhandelt wurden. Aus dem was die Schüler besonders beschäftigte, sieht man am deutlichsten, wohin, ich möchte sagen, der Zug des Systems geht. Es beschäftigte sie zunächst die Frage, ob der Vater, von dem Alles ausgeht, schlechthin allein zu denken sei oder ob ihm auch eine Genossin, wie den Aeonen allen beizugeben sei, als welche einige die Sige nannten [106]). So fein das Aeonensystem ausgebildet war, schien doch die Syzygientheorie noch nicht consequent genug durchgebildet, und manche Schüler wollten sie bis in die Spitze des ganzen Systems hineintragen. Der andere Streitpunkt, der sogar eine Spaltung der Valentinianer in zwei Schulen, die Anatolische und Italiotische, zur Folge hatte, betraf den Leib Jesu, von dem jene lehrte, er sei pneumatisch gewesen, während ihn diese als psychisch ansah [107]). Es lässt sich allerdings nicht genau bestimmen, was der Meister selbst in die-

106) Vgl. Philos. VI, 29 S. 185, 6: *Διαφορὰ δέ τις εὑρίσκεται πολλὴ παρ' αὐτοῖς· οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν, ... ἄθηλυ καὶ ἄζυγον καὶ μόνον τὸν πατέρα νομίζουσιν εἶναι· οἱ δὲ ἀδύνατον νομίζοντες δύνασθαι ἐξ ἄρρενος μόνου γένεσιν ὅλως τῶν γεγενημένων γενέσθαι τινός, καὶ τῷ πατρὶ τῶν ὅλων, ἵνα γένηται πατήρ, σιγὴν ἐξ ἀνάγκης συναριθμοῦσι τὴν σύζυγον*".

107) Vgl. Philos. V, 35 S. 195, 94.

sem Punkte gelehrt haben mag. Er hatte sich wohl nur unbestimmt darüber ausgesprochen; aber darin, dass einem Theile seiner Schüler es noch nicht genug war, Christo nur einen psychischen Leib zuzuschreiben, dass sie ihm vielmehr noch doketischer einen pneumatischen Leib zuschrieben, dürfen wir wohl eine Andeutung finden, dass die Richtung des Systems auf einen immer stärkern Doketismus hinausging.

Gerade in diesen Punkten aber, in welchen sich das Valentinianische System von dem älteren Basilidianischen unterscheidet, und die, wie wir sahen, von den Schülern Valentin's noch consequenter ausgebildet wurden, steht ihm das jüngere Basilidianische, wie wir es aus Irenäus u. A. kennen gelernt haben, näher. Da haben wir auch ein ausgebildetes Aeonensystem, das sich sogar hie und da mit dem Valentinianischen berührt, einen fortgeschrittenen Dualismus, der sich in starkem Doketismus äussert. Ob hier freilich ein directer Einfluss des Valentinianischen Systems anzunehmen ist oder nicht, darüber möchte nach den vorliegenden Quellen zu entscheiden kaum möglich sein, obwohl ja bei der grossen Verbreitung desselben und bei dem Einflusse, den dasselbe augenscheinlich sowohl auf die späteren Simonianer als auf die Ophitischen Systeme geübt hat, eine derartige Einwirkung auch auf das Basilidianische System nicht fern liegt. Doch das thut auch wenig zur Sache. Jedenfalls kann die Vergleichung des Valentinianischen Systems zeigen, dass die Umwandlung, welche das Basilidianische später erfuhr, keine rein willkürliche und zufällige ist, sondern dem allgemeinen Entwickelungsgang der gnostischen Systeme folgt.

Daneben müssen wir noch auf einen andern Punkt aufmerksam machen, auf die Modificationen nämlich, welche die grossen Systeme der Sectenstifter unter den Händen der grossen Menge der Sectenglieder erfahren mussten. Wir

würden gewiss sehr irren, wollten wir glauben, die grossartigen gnostischen Systeme eines Basilides und Valentin wären in derselben Fassung die Lehrsysteme der Secte gewesen und geblieben. Abgesehen davon, dass überhaupt der Gnosis, wie allen ihrem Wesen nach syncretistischen Systemen die Festigkeit der Lehrbildung abgeht, indem ihnen schon von ihrem Ursprunge her eine grosse Wandelbarkeit anhaftet, und sie, von allen Seiten den verschiedenartigsten Stoff in sich aufnehmend, daher auch Fähigkeit und Neigung hat sich allen Verhältnissen und Bedürfnissen anzuschmiegen, werden diese grossartigen Speculationen der Sectenstifter für die Menge zu allen Zeiten unfassbar gewesen sein. Sie ersetzte durch Aberglauben und Phantasterei, durch Ceremonien und Magie aller Art, was ihr an speculativen Anschauungen abging, und danach mussten sich auch die Lehrsysteme modificiren. Von den Basilidianern wird uns noch ganz besonders berichtet, dass sie sich viel mit Magie und Zauberei, mit Beschwörungsformeln und Amuletten abgaben und die Abraxas-Gemmen, von deren grosser Menge ein wenn auch nur kleiner Theil wohl sicher mit den Basilidianern zusammenhängt, liefern dafür den augenscheinlichsten Beweis. Daneben treffen sie, allerdings mit andern gnostischen Secten gemeinsam, aber doch in ganz besonders starker Weise die Vorwürfe eines unsittlichen Lebens in fleischlichen Lüsten neben offener Verleugnung des HErrn.

Wir möchten glauben, dass mit diesem auch sittlichen Sinken und Verderben der Secte die Modificationen zusammenhängen, welche das System erfuhr. Zunächst lässt sich der Zug auf das Zauberwesen und Aberglauben aller Art darin wieder erkennen, dass die eigentlich speculativen Partien des Systems aufgegeben werden, indem die überweltlichen Dinge ganz wegfallen, dagegen die mythischen Partien, die Aeonenlehre, die Angelologie besonders fleissig aus-

gebildet werden. Gerade der Theil des Systems, der in der alten Gestalt desselben höchst unbedeutend ist, die Lehre von dem Abrasax und den 365 Himmeln wird jetzt die Hauptsache, wie, wenn es nicht schon aus Irenäus Bericht zu entnehmen wäre [108]), sich mit Sicherheit aus der Rolle erschliessen liesse, welche der Abrasax auf den Gemmen, Amuletten, in den Zauber- und Beschwörungssprüchen spielt [109]). Ja wir möchten selbst die Vermuthung wagen, das alte ächt Basilidianische System habe überhaupt Nichts vom Abrasax gewusst und diese ganze Zahlenmystik gehöre erst einer späteren Phase der Secte an. Obwohl sich die Lehre zur Noth auch in das System nach seiner älteren Gestalt einfügt, wie wir oben (S. 25) versucht haben sie einzufügen, so greift sie doch so wenig ein und will sich ihrem Charakter und

108) „Nomina quoque quaedam affingentes quasi Angelorum annuntiant hos quidem esse in primo coelo, hos autem in secundo".

109) Die Deutung der Abraxas-Gemmen ist auch nach dem was besonders Bellermann (Versuch über die Gemmen mit dem Abraxasbilde. Berlin 1817—19) und Matter in seinen frühernn Arbeiten (vgl. den Anhang zu seiner Hist. crit. du Gnostic, die Tafeln und deren Erklärung) wie in seinen neuesten (Une excursion gnostique en Italie. Strasbourg et Paris 1852 — und d. Artikel Abraxas in Herzogs Realencyklopädie) geleistet haben, noch zu sehr im Dunkeln als dass hier grosse Ergebnisse für die Kenntniss des Basilidianischen Systems zu schöpfen wären. Vieles, sehr Vieles wird sich gewiss noch als nicht gnostisch ausweisen — manches möchte aber auch echt gnostisch, einzelnes auch wohl bestimmt Basilidianisch sein. Von den Inschriften werden die Mehrzahl sicher nur abergläubische Buchstabenspielereien (z. B. das oft vorkommende *ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ* dessen Bedeutung darin liegt, dass es vorwärts und rückwärts gleich gelesen wird, und die Vocalversetzungen, die man auf vielen Gemmen liest) oder sinnlose Zauberformeln enthalten. Wirkliche für die Lehre wichtige Sätze möchte auch eine genauere Forschung, die, glaube ich, das Koptische mehr heranzuziehen hätte, als das bisher geschehen ist, vielleicht nur wenige zu Tage fördern. Jedenfalls aber sind die Gemmen für die Geschichte der Gnosis noch sehr auszubeuten, freilich nicht für die Geschichte der grossen Systeme in ihrer Blüthezeit, vielmehr für die populäre Gnosis in der Zeit des Verfalls.

Inhalt nach so schwer als dazu gehörig fassen lassen, dass, zumal wenn man bedenkt, dass Clemens sie gar nicht einmal andeutet, Hippolyt sie nachträglich und höchst wahrscheinlich aus anderer Quelle, als seine sonstigen Berichte gibt, diese Vermuthung in der That sehr nahe gelegt wird, sie habe ursprünglich dem System nicht angehört. Hippolyt, der das System nach den ersten Quellen darstellen wollte, fand sie dort, wie es scheint, nicht vor; da die Lehre aber in der Secte eine so grosse Bedeutung gewonnen hatte, konnte er es doch nicht unterlassen, sie wenigstens anhangsweise hinzuzufügen.

Ebenso lässt sich auch bei dem andern oben erwähnten Zuge der Secte zur Sittenlosigkeit ein Zusammenhang mit dem System erkennen. Wenigstens an einem Punkte tritt dieser deutlich hervor, wir meinen in dem Zusammenhang, der doch gewiss zwischen dem, wir möchten sagen, practischen Doketismus der Verleugnung des Gekreuzigten und dem theoretischen Doketismus des Systems stattfindet. Wie tief der Doketismus mit dem Wesen der Gnosis zusammenhängt hat Baur in dem betreffenden Abschnitt [110]) seines mehrgenannten Werkes nachgewiesen. Die Ansicht der Gnostiker vom Christenthum überhaupt ist eine doketische, indem mit der Realität des Leibes Christi zugleich die Realität der geschichtlichen Thatsachen, der geschichtliche Charakter des Christenthums geläugnet wird, sein positiver Charakter sich verflüchtigt. Das ganze historische Christenthum wird zum Schein, wie das Tertullian schon in seiner scharfen Weise ausgesprochen hat: „Omnia in imagines urgent, plane et ipsi imaginarii Christiani“ [111]). Als solche „imaginarii Christiani“ beweisen sie sich auch im Wandel und in der Sitte, in ihrem zügellosen Leben und besonders in der Verleugnung

110) a. a. O. S. 205 ff.

111) Adv. Valent. 27.

des HErrn, die, wie sie bei den Basilidianern auch ausdrücklich mit den doketischen Sätzen ihrer Christologie begründet wird, nur die praktische Seite des Doketismus ist. Auch das ältere Basilidianische System ist in weiterem Sinne schon doketisch, indem auch hier die Bedeutung der Erlösungsthatsache verflüchtigt wird. Die Erlösungsthat bezieht sich ja nur auf den Erlöser selbst, nicht auf andere, ist also als Erlösung überhaupt geleugnet. Aber bei Basilides selbst zeigt sich noch ohne Frage ein tiefer sittlicher Ernst, der freilich mit den Consequenzen eines Systems, welches das Böse nur als physische Nothwendigkeit zu fassen weiss, nicht bestehen konnte. Der Doketismus, der in dem älteren System schon im Keime vorhanden war, ist im jüngeren grob ausgebildet zu Tage gekommen, theoretisch wie practisch, und wir werden wohl nicht irren, wenn wir auch hier eine Wechselwirkung zwischen dem theoretischen Doketismus der Christologie und dem praktischen Doketismus der Sitte annehmen.

Leider fehlt es uns an Material, um die Entwickelung der Secte genauer verfolgen zu können. Nur eine Notiz verdient hier noch Beachtung. Bei Clemens Alexandrinus und Epiphanius besitzen wir einige Fragmente des Isidor, des Sohnes des Basilides. Diese beziehen sich aber meist auf ethische Fragen, mit denen sich Isidor vorwiegend beschäftigt zu haben scheint. Sonst steht er dem Vater noch sehr nahe, wie sich denn auch Clemens den späteren Basilidianern gegenüber auf ihn beruft. Nur in der Angabe des Alexandriners, Isidor habe zwei Seelen angenommen wie die Pythagoräer (Strom. II, 25), könnte eine Abweichung liegen und zwar der späteren Entwickelung entsprechend eine Hinneigung zum Dualismus. Es scheint als ob sich die Lehre von den Anhängseln der Seele hier schon dualistischer gefärbt hat, obwohl sich das, da wir nichts genaueres darüber erfahren, mit Sicherheit wohl nicht entscheiden lassen wird.

Mögen hier auch nicht alle Punkte zu völliger Klarheit zu bringen sein, so können wir doch, wie unsere Darstellung wohl gezeigt hat, jetzt mit Hülfe der neuen Quelle das Basilidianische System in seiner Entwickelung genauer als bisher verfolgen. Darin möchten wir überhaupt, wenn uns zum Schluss noch diese allgemeinere Bemerkung vergönnt ist, den Hauptwerth der neuen Quelle sehen, dass sie uns, was bisher nicht möglich war, gestattet, die gnostischen Systeme bestimmter durch ihre verschiedene Entwickelungsphasen zu verfolgen (z. B. auch die ophitischen); und wir möchten glauben, dass eine neue Bearbeitung der Geschichte des Gnosticismus, die ja, wenn erst in der nun bald zu hoffenden neuen Ausgabe der Philosophumena die nöthige Vorarbeit vorliegen wird, auch wohl nicht lange wird auf sich warten lassen, auf diesen Punkt ihr Hauptaugenmerk richten müsste, um die Gnosis in dem Flusse ihrer Entwickelung darzustellen. — Dazu möchten diese Seiten einen kleinen Beitrag liefern.

